

**Die „Religionsphilosophie“
als gedankliche Klärung der natürlichen
Religiosität in ihrem Verhältnis zur
„Offenbarungs“ gläubigen „Theologie“**

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät der
Philipps-Universität zu Marburg

vorgelegt von

Pfarrer Wilhelm Richter
aus Tharandt



Marburg-Lahn (D 4) 1946

Als Dissertation angenommen am 27. 3. 1946

Berichterstatter: Professor D.Dr.Siegfried
und Professor D. Dr. Heiler

Tag der mündlichen Prüfung: 27. 3. 1946

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät

A. Die natürliche Religiosität

Die Lebensader der Religionen in der menschlichen Seele ist die Religiosität, nämlich das Bewußtsein, von einer überweltlichen Macht geführt zu werden, die entweder ein unbekanntes „Es“ oder ein erdachter oder ein „sich offenbart habender“ „Gott“ sein kann.

Im zweiten und dritten Fall wird jenes Bewußtsein ergänzt durch ein Sich-führen-lassen, dem ein Sich-verführen lassen gegenübersteht, welchem wiederum das Bewußtsein, verführt zu werden, entspricht. Man gehorcht bezw. gehorcht nicht dem erdachten oder „sich offenbart habenden“ Gotteswillen. Im ersten Falle ermangelt das Bewußtsein, geführt zu werden, der Polarität in eigenem Tun (sich führen-lassen) — denn wonach sollte man sich richten angesichts der Vieldeutigkeit des „Es“? — und auch der Polarität in einer negativen Richtung des Verführt-werdens bezw. Sich-verführen-lassens. Diese Religiosität trägt den Charakter der Resignation in ein dunkles Schicksal.

Jede Religiosität, die darüber hinausgeht, in der also nicht nur geschwiegen und gelitten, sondern geredet und gehandelt wird, erfordert entweder religionsphilosophische Reflexion, oder die durch eine „Theologie“ vermittelte Kenntnis einer behaupteten Selbstoffenbarung Gottes.

Die letztere „Kenntnis“ bezieht sich auf ein Geschehen, dessen „Erlebnis“ behauptet wird, ohne daß es möglich wäre, dieses nachzuprüfen, da die das Erlebnis ermöglichenden Seinsqualitäten dem Menschen, wie wir ihn kennen, fehlen, über seiner „Natur“ liegen. Eine Religiosität, die ihren Halt an der Behauptung eines solchen „übernatürlichen“ Geschehens hat, an deren Wahrheit „glaubt“, übergreift die Grenze der Natürlichkeit. Ihr Inhalt liegt jenseits des Bereiches der philosophischen, als einer Betrachtung, deren Entdeckungen jedem menschlichen Denken einleuchten müssen.

B. Die gedankliche „Klärung“ der natürlichen Religiosität

Während uns Religiosität die Lebensader der Religion im menschlichen Bewußtsein, also dasjenige ist, was sie (die Religion) in diesem lebendig erhält, verstehen wir unter „Religionsphilosophie“ das Nachdenken über die überweltliche Macht, von der geführt zu werden sich der religiöse Mensch bewußt ist; und zwar unterscheiden wir eine „reine“ von einer „spekulativen“.

I. Das klärende Wort reiner Philosophie und seine Voraussetzung

a) Der Weg des reinen Denkens in das Jenseits der Erfahrung.

Die reine Philosophie hat keine andere Voraussetzung als das reine Denken, nämlich die synthetische und analytische Funktion des Bewußtseins, wie wir es kennen: das Verbinden und Trennen der Sinneseindrücke in den Begriffen der Einheit und Einzelheit, der Dieselbigkeit und Andersheit, des Mitgesetztseins (der „Bedingung“), des Verursachtseins (der „Bewirkung“ [Kausalität]) und des Bezwecktseins (Mittel und Zweck). Das Neben- und das Nacheinander (der „Raum“ und die „Zeit“) sind die Schemata, in denen das Denken die Sinneseindrücke zur Einheit verbindet und in Einzelheiten zerlegt.

Das Verhältnis der „Bewirkung“ (des Bewirkenden zum Bewirkten) unterscheidet sich von dem der „Bedingung“ (des Bedingenden zum Bedingten)

erstens dadurch, daß seine Glieder einander folgen, also unumkehrbar sind, während man z. B. den Satz: „Sind zwei Größen einer dritten gleich, so sind sie auch einander gleich“, umkehren kann in den Satz: „Sind zwei Größen einander gleich, so ist auch die eine jeder dritten gleich, der die andere gleich ist“ —

zweitens dadurch, daß es nicht dem bloß betrachtenden (theoretischen) Bewußtsein, sondern wie der Begriff des Bezwecktseins dem Erlebnis des tatwirkenden Wollens entnommen ist, ohne welches wir nur von einer regelmäßigen Folge, aber nicht von einer „Wirkung“ reden würden.

Indem wir die Sinneseindrücke (die „Erscheinung“) zurückführen auf etwas Bewußtseinsjenseitiges (das „Ding an sich“), das sie dem menschlichen Bewußtsein einpräge, sie in diesem bewirke, folgen wir dem Begriff der Kausalität über die Grenze der Erfahrung hinaus und lösen ihn von dem Schema des Nacheinander, in welchem wir ihn auf Erfahrbares anwenden. Das Verhältnis der „Bewirkung“ ist jenseits der Erfahrungsgrenze nicht mehr in einem Nacheinander des Bewirkenden und des Bewirkten vorzustellen, sondern in einer „anderen Dimension“ zu denken, aus der heraus das „Ding an sich“ die „Erscheinung“ im Bewußtsein bewirke wie innerhalb der Erfahrung der menschliche Wille die Tat.¹⁾

Gleichfalls nach Analogie des menschlichen Willens denkt man das Ding an sich als „Kraft“ oder richtiger als ein System von Kräften, deren Wirksamkeit unserem Bewußtsein das Empfinden der farbigen, tönenden, duftenden Körperlichkeit einpräge, angefangen von den „kleinsten“, selber nicht mehr zu teilenden Massenteilen (den Atomen) bis zu deren „größten“ Ballungen in den Sonnensystemen des All. Dasjenige Kräftesystem, dessen Wirken sich dem betrachtenden Bewußtsein eines Operateurs als Hirngeschehen darstellen würde, ist das einzige, das wir recht eigentlich von „innen“ her kennen, da wir es selber leben in dem Gewebe unserer Wollungen und Gefühle, Empfindungen und Gedanken, welches wir unser Bewußtsein nennen. Durch ähnliche Kräftesysteme („Seelen“) denken wir zeitlos bewirkt, was in unserem Bewußtsein von „außen“ her erscheint.

Diese Erkenntnis des reinen Denkens kommt im „Macht“-glauben zum Ausdruck. Der natürliche Mensch, den das Kausalbedürfnis seines Denkens in das Jenseits der Erfahrung leitet, fühlt sich von „Macht“-wirkungen umgeben. Hinter jeder Erscheinung in seinem Bewußtsein erahnt er eine unsichtbare, erfahrungsjenseitige Kraft, deren Wirkung ihn beeindrucke, — eine Kraft, so ganz anders als die ihm bekannte der eigenen Seele und ihr doch verwandt. Die Polynesier und Melanesier nennen sie mana, nordamerikanische Indiander-

1) Die so erschlossene neue „Dimension“, die uns aus jedem Auge angenommener Innerlichkeit anblickt, dürfte mit jener „vierten“ vergleichbar sein, vielleicht gar ineinsfallen, in der sich nach Einstein die als unendlich erscheinende dreidimensionale Körperwelt krümmt und zu einer Einheit schließt, wie für unser Auge die in sich gleichfalls unendliche zweidimensionale Fläche sich als Oberfläche einer Kugel in der dritten Dimension krümmt und schließt.

stämme orenda, manitu, wakonda, die Malayen Madagaskars hasina.

Je ungewöhnlicher die Erscheinung, desto unheimlicher ist dem Menschen die sie wirkende Macht. Ungewöhnlich aber ist ihm alles, was seinem Bewußtsein irgendwie auffällt, ohne daß er das „Innenleben“ des betreffenden von seinem eigenen aus zu verstehen vermöchte. Nicht nur der wehende Wind, der rollende Donner, der zuckende Blitz, das tosende Meer, also die Natur in ihrer offenbaren Bewegtheit, sondern auch die majestätische Ruhe des Tausende von Geschlechterfolgen überdauernden Steines, der Anblick eines Baumes, den schon die Ahnen geschaut, der seine Wurzeln tief in das Erdreich sendet und seine Aeste und Zweige gen Himmel recht, die Lebendigkeit eines Tieres, mit dem er täglich umgeht, der seinen am nächsten verwandt und doch so ganz anders als diese, und vor allem die Erhabenheit der Himmelskörper, die seiner Hand ungreifbar, desto eindringlicher aber seinem Blick, ihre regelmäßigen Bahnen ziehen.

Der Polytheismus anthropomorphisiert die den Menschen beeindruckenden Wesenheiten, so daß er sich vermessen kann, mit ihnen fertig zu werden: Er fängt die unbekannte, unheimliche Macht in einem Netze ein, dessen Maschen aus seiner Selbst- und Menschenkenntnis gewebt sind. Wesen, ihm gleich trotz eines Restes verbliebener Fremdheit, leben hinter seiner Bewußtseinswelt: in Busch und Baum, in Quelle und Fluß, in Stein und Stern. Er kann sie ansprechen wie seine Mitmenschen. Sie hören auf ihn, wenn er sie anruft, oder — verschließen sich ihm.

Noch eine andere Weise als die des überredenden Wortes („Gebet“) gibt es, Einfluß zu nehmen auf die Wesenheiten hinter den Erscheinungen: die der zwingenden Tat. In dieser (der „Magie“) entfernt sich der Mensch in einer anderen Richtung von der Evidenz, die der „Macht“-glaube als solcher für jedes um sich selber wissende Denken besitzt. Während die Verpersönlichung einen gewissen — nur durch das Wort zu überbrückenden — Abstand bedingte zwischen dem Menschen und den in den „Göttern“ gefaßten Kräften der Natur, denkt ihn der Magier — der vedische „Schamane“, der indische Mediziner, der vedische und der altrömische Priester (z. B. die Salier und die Luperici) — als überwunden in bestimmten Riten, in deren Vollzug er sich für teilhaftig jener Kräfte und daher fähig hält, sie zum Heil oder Unheil der Menschen zu lenken.

Während der Polytheismus eine Selbsttäuschung des Menschen über jene unbekannten Kräfte darstellt, die in ihm anthropomorphisiert, dem menschlichen Bewußtsein gleichgestaltet werden, wurzelt die Magie in der Wahrheit, allerdings nicht in der des Durchschnittsbewußtseins. Ihre Praktiken mögen sich wandeln. Der gebildete Europäer von heute mag herabblicken auf die Machinationen eines indianischen Medizinmannes. Aber gerade, wenn er dem Gesetze seines Denkens folgt, erkennt er, daß hinter dem, was in seinem Bewußtsein erscheint, geheime Kräfte wirken — mit denen er es in jeder Dingbenutzung, sei es nun das Bauen eines Hauses oder das Brauen eines Tränkleins, zu tun bekommt, die sich ihm dabei in seine Hand geben.

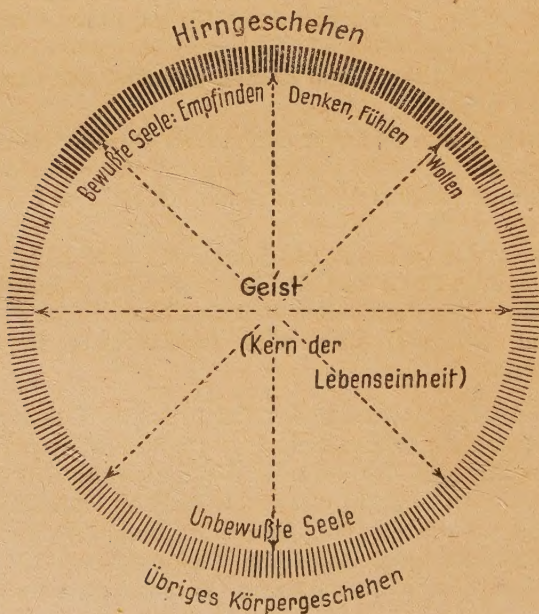
Er unternimmt es, ihre Wirksamkeit, soweit sie sich dem menschlichen Bewußtsein einprägt, sich und anderen in den Naturgesetzen zu beschreiben, die nicht denknotwendig sind wie die Grundbegriffe des Denkens, sondern als Arbeitshypothesen lediglich eine mehr oder minder große Wahrscheinlichkeit besitzen. Auch sie gleichen den Maschen eines Netzes, das allerdings nicht wie jenes polytheistische von der menschlichen Einbildungskraft, sondern von der Erfahrung der Dingwirkung in der Erscheinung gewebt ist. Sie lassen daher alles „außen“, was von dem Wirken eines Dinges dem Bewußtsein für gewöhnlich verborgen bleibt, was sich aber dennoch in der Hand dessen befindet, der das betreffende Ding benutzt.

Die Magie nun lebt von einem dem Durchschnittsbewußtsein unbekannten und daher diesem nicht zu beweisenden Wissen um dasjenige an dem Wirken jener Kräfte, das durch die „Naturgesetze“ nicht erfaßt wird, durch ihre Maschen hindurchgeht. Auch das Wissen des Magiers kennt eine Schule und einen Fortschritt wie das des Durchschnittsbewußtseins. Gleich ihm wird es fruchtbar allein in aufnahmebereiten Seelen (daher bedeutend seltener) und wird gerechtfertigt im Erfolg des Experiments.

Die Kräftesysteme, die in der Erfahrung auf das menschliche Bewußtsein einwirken, bilden jedoch nur eine Station auf dem Wege des reinen Denkens in das Jenseits der Erfahrung. Diese ist, wenn man sie als kausiert begreift, nicht nur als von „außen“ bewirkt zu denken, sondern auch als von „innen“, nämlich von einer Macht, die in den Empfindungen, Gedanken, Gefühlen und Wollungen auf die äußere Einwirkung reagiere. Dieses innere causans

unserer seelischen Regungen wollen wir den „Geist“ nennen. Er bildet die transszendentile (erfahrungsjenseitige) „Mitte“ derselben und ist auch in den übrigen für uns transszendentalen Kräftesystemen als deren Wirksamkeit kausierender „Kern“ anzunehmen.

Eine menschliche Lebenseinheit (Organismus, Monade) gleicht einem Kreise, der von „außen“ betrachtet, genauer in seinem „Selbsteindruck“ für das Bewußtsein Körper, von „innen“ her erlebt, Seele ist, von der wir allerdings nur einen schmalen Sektor im Empfinden, Denken, Fühlen und Wollen kennen. Daß sie wie ein Kreis sich schließe: in ihren Einzelheiten zusammenhänge, eine Einheit bilde, beweist im Bewußtseinssektor der Seele das Ich-Bewußtsein, das allen Bewußtseinsfunktionen eignet: Ich empfinde, denke, fühle und will, und in dem gesamten Körper die Gleichheit der Schleifenkomplexe in den Zellkernen. Im „Ich“ bzw. im Schleifenkomplex der Zellkerne, genauer in dem durch diesen bewußtseinsmäßig repräsentierten Kräftesystem enden die „Wirkungs“strahlen, die der Gedanke der Kausalität aus der erfahrungsjenseitigen Mitte der Lebenseinheit, des Organismus, der Monade herleitet. Indem ich empfinde, denke, fühle und will, werde ich „bewußt“ gelebt von meinem „Geist“, wie mein übriger Organismus es „unbewußt“ wird — beides unter Mitwirkung von außen einwirkender „Geister“.



Die Herleitung der Bewußtseins-(seelischen) und sonstigen organischen Vorgänge von einem sie wirkenden erfahrungsjenseitigen Kerne her finden wir im religiösen Denken der Menschheit nicht so häufig vollzogen wie die „Beseelung“ der Umwelt. Man weiß zwar, daß „die Seele“ nicht an den Grenzen des Bewußtseins ende, sondern sich bis in alle Teile des Körpers erstreckte, aber hat meist noch nicht erkannt, daß alle Teile eines psychophysischen Geschehens als Ausstrahlungen eines Kernes zu denken und nur soweit Teile eben jenes Geschehens sind. Man läßt abgeschnittene Haare und Nägel und auch die Atome eines zerfallenden Körpers an „der Seele“ desselben teilbehalten, ja diese sogar an Kleidern und sonstigem Zubehör des betreffenden Menschen haften.

Namen- und Eigentums-, Leichen- und Reliquienkult, ja sogar der Kannibalismus wurzeln in der Verborgtheit dessen, was wir den Radius einer Lebenseinheit, einer Monade nennen. Die Innerwerdung desselben schränkt die Bedeutung der Dinge, mit denen es jene Kulte zu tun haben, dahin ein: daß die betreffende „individuelle“ Wirkenskraft sich in ihnen einstmals ausgedrückt oder sie irgendwie gebraucht hat, ihnen sei es als Teilen des Körpers oder als körperfremden Wirkungsmitteln inhärent gewesen, aber eben gewesen ist.

Die Wirkenskraft wurde noch nicht als „individuell“ angesehen, wo man mehrere Seelen voneinander schied: so die Ägypter außer dem Namen (ren), dem Schatten (chaibet) den Ka und den Ba.^{1a)} Die Upanischaden sprachen von mehreren Lebenshauchen (pranas)²⁾, Buddha von dem sechsfachen Bewußtsein, das aus der Relation zu den „Dingen“ entstehe, wie aus ihr in den sechs Gebieten der Sinneswahrnehmungen die äußeren Objekte. Zusammen mit den sechs Wahrnehmungsgebieten bilden für ihn die sechs Sinne einen Strom (samtana), der bloß für den Unwissenden eine Persönlichkeit darstelle und dessen gestaltende Kräfte (samskaras) durch das aus dem „Lebensdurst“ dem Drange: da zu sein, immer neu entstehenden Karma bewegt würden.³⁾

Die samskaras des Buddhismus sind offenbar als „Potenzen“, als transszendentale Anlagen seelischer Vorgänge, also (in unserer Terminologie) als „geistigen“ Wesens zu verstehen. Die Sippenaktivität (hamingja, lykke), aus der der Germane das Leben des einzelnen Menschen herleitete,⁴⁾ ist gleichfalls

1a) Chantepie de la Saussaye „Lehrbuch der Religionsgeschichte“, 4. Aufl., I. Band, S. 469.

2) a. a. O., II., S. 70 f.

3) II., S. 110 ff.

4) II., S. 557 und 580.

transszendentaler Art, bezeichnet sie doch das Wirkenkönnen, das sich in der Erbmasse von den Ahnen auf die Nachfahren fortpflanzt.

Der Gedanke der Einheit und zentralen Gewirksamkeit der Lebensvorgänge deutet sich an in der Vorstellung von dem „Däumling“, der in Menschen das Leben verursacht und erhalte,⁵⁾ und wird klarer Begriff im atman, dem Lebenshauche schlechthin, der als innerer Lenker (antaryamin) die verschiedenen Lebenshauche zusammenhalte und lenke, der sehe, höre, rieche und rede und auch als ein Männchen (purusha) aufgefaßt wird, das im Herzen wohne;⁶⁾ sowie in der nischmat chajjim dem „Lebenshauche“ (πνεῦμα), den Gott dem aus „Erde“ gebildeten Menschen eingeblasen habe und durch den dieser zu einem „lebenden Wesen“ (néphesch chajjáh) geworden sei. (1. Mos. 2, 7).

Das kausale Denken fragt weiter — muß es tun — nach einem causans der Geister und ihrer Tätigkeit. Wie es schon die Einzelheiten eines ich- und zellkerngleichen psychophysischen Geschehens als eine Einheit faßt, die es auf einen wirkenden Geist zurückführte, so versteht es auch die Entstehung und Wechselwirkung der Einzelgeister als eine Einheit und leitet sie von einem sie wirkenden Urprinzip her. Dieses „transszendentalissimum“ nennt das kausale Denken „Gott“ und bezeichnet damit das non plus ultra, das Ziel seines Weges.

b) Das Ziel des Weges: Der „Gott“ des reinen Denkens: „Schöpfer“ und „Beweger“ der „Geister“.

Gott ist für die reine Philosophie das erschaffende und bewegende Prinzip der Geister (Lebens- und sonstigen Seinseinheiten).

Die Erschaffung menschlicher, tierischer und pflanzlicher Geister vollzieht sich im Erbgang, und zwar dadurch, daß je eine männliche und weibliche Erbzelle oder genauer die in ihnen wirksamen Geister zu einer neuen Einheit verschmelzen, deren Wesen sich nach den Regeln des Zufalls zusammensetzt: nämlich entsprechend den Möglichkeiten der Kombination je eines ebenso variabel halbierten Elterzellkerns mit seinem Partner. Gott ist das Prinzip dieses Zufalls.

Nirgendwo sonst kommen wir dem erschaffenden Wirken Gottes

5) a. a. O., I., S. 44.

6) a. a. O., II., S. 71.

so nahe wie im Betrachten der Befruchtung einer Lebenseinheit durch eine andere. Die sonstigen Seinseinheiten umgeben und durchdringen zwar die Lebenseinheiten in der Gestalt von Atomen und deren Ballungen. Doch vermögen wir nicht — wie dies vom Ichbewußtsein und Zellkern aus möglich ist — dem Radius ihres Seins zum wirkenden Kerne desselben hin denkend zu folgen, wenn wir von den Gebilden menschlicher Arbeit absehen und lediglich die „Natur“ ins Auge fassen. Wir können ihr Sein nicht selber sein, wie wir unser Leben leben und das der anderen Lebewesen nach Analogie zu unserem innerlich zu ergründen suchen.

So hinterläßt auch der Entstehungsakt der Atome keine Spur in unserem Bewußtsein. Sie sind da. Den Modus ihrer Ballung aber suchen wir zu erfassen in den „Gesetzen“ der „Natur“, deren Prinzip „Gott“ ebenso sein muß wie das des Zufalls in der Entstehung der Lebenseinheiten, wenn wir die Entstehung aller Seinseinheiten als eine Einheit fassen.

Alles Entstandene aber ist vergänglich. Was erschaffen ist, wird wieder vernichtet. Das Leben harret des Todes, die sonstigen Körper der Auflösung, die Atome der Zertrümmerung. Sofern wir Entstehen und Vergehen denkend miteinander verbinden, werden wir im Prinzip des einen auch das des anderen erblicken. „Gott“ ist nicht nur der Schöpfer, sondern auch der Vernichter aller Seinseinheiten.

Die Vernichtung der Lebenseinheiten vollzieht sich in der „Erschöpfung“ des Reagierens auf äußere Einwirkungen; und zwar entweder endogen: „von selbst“, oder exogen: durch äußere Uebermacht im Kampfe ums Dasein, d. h. ums Wirken-können. Endogene und exogene Erschöpfung des Reagierens schließen einander nicht aus, da ja alles Reagieren, also jeder Lebensvorgang von außen „hervorgerufen“ wird.

Auf Grund unseres Ansatzes wagen wir das Folgende vorzu- und zu erwägen:

Die einzelnen „Geister“ wirken aufeinander ein, veranlassen gegenseitig ihr Reagieren im psychophysischen Geschehen je einer Lebenseinheit. Die gegenseitige Wechselwirkung der Geister in der Einheit des Begriffes fassend, führt unser Denken sie auf ein einheitliches Prinzip, das die Geister „bewege“: sie wirken lasse, zurück und faßt dieses als identisch mit dem ihrer Entstehung auf, da ja die Entstehung eines neuen Lebensgeistes nur der Spezialfall einer Wechselwirkung, nämlich ein Sich-verschmelzen zweier „Halb“geister ist.

Weitere Fälle der Wechselwirkung von „Geistern“ (Lebens- oder Seinseinheiten) aufeinander sind Ernährung und Atmung,

Erfahrung und Willenswirkung. Die beiden ersteren bestehen darin, daß die „geistigen“ Mächte, die das durch bestimmte Atome und Atom-Ballungen (z. B. Sauerstoff, Eiweiße, Fette, Kohlehydrate) dargestellte Geschehen wirken, denn irgend ein organisches Geschehen wirkenden Geist dahingehend beeinflussen, daß dieser jenes Geschehen seinem eigengewirkten assimiliere. Was wir „Erfahrung“ nennen, ist nichts anderes, nämlich Assimilation der Einflusses, der von einem durch fremde Mächte gewirkten Geschehen ausgeht, an das durch unseren Geist gewirkte, und zwar in dem Sektor desselben, den wir von außen her „Hirngeschehen“, von innen her „Bewußtsein“ nennen.

Die Willenswirkung vollzieht sich entweder innerhalb der betreffenden Lebenseinheit: die vom Wollen gewirkte Denkbewegung, oder über die Grenzen derselben hinaus: die vom Wollen gewirkte Bewegung anderer Seinseinheiten, die darin als Mittel zu bestimmten Zwecken gebraucht werden. Da auch die erstere (bewußtseinsimmanente) Willenswirkung wie jeder Bewußtseinsvorgang als von außen angeregt zu denken ist, haben wir es auch hier mit einer Wechselwirkung von Geistern aufeinander zu tun.

Die Willenswirkung birgt das Freiheitsbewußtsein in sich: das Bewußtsein, sich entscheiden zu können, das dem Bewußtsein, geführt zu werden, zu widersprechen scheint. Das letztere beruft sich auf die Erschaffenheit des sich entscheidenden Geistes und auf die Bedeutung der „Situation“ für die Entscheidung: der verschiedenen Hervorgerufenheit der Motive durch äußere Einwirkungen, das erstere darauf, daß man zwischen bewußten Motiven wählen, eben „sich entscheiden“ kann. So schaltet das Bewußtsein, geführt zu werden, dasjenige, sich entscheiden zu können, nicht aus, sondern trägt und umschließt es. Gott läßt die Geister, soweit sie sich entscheiden können, „in Freiheit“ aufeinander wirken, wobei er aber ihre Entscheidungen in ihrer Erschaffung und in der verschieden starken Erregung der Motive schon „vorgeesehen“ hat.

„Gott“ nennt das Denken dasjenige, was die Geister erschafft und vernichtet und sie aufeinander wirken läßt. In ihm erhellt und klärt sich dem Denken die Führungsmacht des religiösen Gefühls. Diese ist kein dunkles Es mehr, sondern ein bestimmtes Prinzip: das des Entstehens, Vergehens und Wirkens der Geister.

Wenn wir dies als das Kriterium des vom reinen Denken erzielten „Gottes“-begriffes erkannt haben, werden wir nicht mehr alles „Gott“ nennen, was in der Religionsgeschichte unter diesem Namen erscheint.

So scheiden für uns alle die „Götter“ aus, die, wie wir oben erkannt, aus einer Anthropomorphisierung der hinter den Erscheinungen als diese wirkend zu denkenden „Kräfte“ hervorgegangen sind. Unter den zahllosen Götteraltären gilt es denjenigen ausfindig zu machen, der dem inhaltlich unbekannten, aber formal als *prima causa* alles Seins und Geschehens erkannten Gotte, dem transscendentalissimum des reinen Denkens, geweiht ist. Ja, besitzt dieser überhaupt einen Altar? Ist er nicht einerseits zu „erhaben“ und andererseits zu „nahe“, als daß er an einer besonderen Stelle „gegenwärtig“ zu denken wäre?

Wir finden jenes „höchste Wesen“ in den „hohen Göttern“ (high gods), den „Himmelsgöttern“, denen Andrew Lang, P. Wilhelm Schmidt und Nathan Söderblom im religiösen Denken der Primitiven nachgegangen sind.⁷⁾ Ihre Erhabenheit bedingt, daß die zahlreichen Naturmächte und Ahnengeister sich im Bewußtsein der Menschen vor sie gedrängt und ihnen deren Aufmerksamkeit geraubt haben. „Die Urväter besitzen gewöhnlich keinen, in regelmäßigen Opfern und Gebeten bestehenden, organisierten Kult“ (Heiler), was nicht ausschließt, daß sie gerade dann, wenn die Not am größten und allen übrigen „Mächte“ sich versagten, angerufen wurden unter dem Namen, den sie am häufigsten trugen, und den Söderblom ein „Präludium des christlichen Gottesglaubens aus ferner Urzeit“ nennt:⁸⁾ „Unser Vater“.

Ihre Verbundenheit mit dem allumfassenden Himmel kam zum Ausdruck im „Himmelsvater“ (vedisch Dyaus pitar, griechisch Zeus *πατήρ*, römisch Jupiter), im chinesischen Hao t'ien Schangti („Der Herrscher oben im erhabenen Himmel“), ihre Bedeutung als „Schöpfer“ in dem Worte „Macher“, mit welchem australische wie afrikanische Völker das höchste Wesen benannten.

Der „unerschaffene“, „ewige“ „Urvater“ ist aber nicht nur der Urheber alles Seienden, sondern auch — wenigstens in den meisten Fällen — „die Kraft dort oben, die die Welt bewegt und alle Dinge überwacht“, durch Krankheiten „bindet“

7) Friedrich Heiler, „Das Gebet“, 5. Aufl., S. 118 ff. Weitere Literatur dort angegeben.

8) „Religion und Geisteskultur“, 1907, 318.

und von ihnen „erlöst“ (vgl. Rudolf Ottos Deutung des vedischen Varuna)⁹⁾. „Was Ruwa dir bestimmt hat, das trifft dich auch“, sagen die Dchagga-Neger. „Wenn Ruwa erzürnt ist, sterben alle Länder aus“. „Ruwa bestimmt die Grenzen des Lebens“. Ihr Urvater Ndjambe Karunga „ruft“ den sterbenden Herero — Mawu den sterbenden Ewe. „Cuok hat dich gebracht, Cuok hat dich erhalten, es führe dich Cuok“ grüßen einander die zentralafrikanischen Schilluk.¹⁰⁾

Das Verständnis der „Führungsmacht“ der natürlichen Religiosität als erschaffendes, bewegendes, vernichtendes Prinzip findet sich am deutlichsten in der brahmanischen „Trimurti“, d. h. der Dreieinigkeit des einen Gottes, der als Brahma die Welt hervorbringe, als Vischnu sie erhalte und als Schiva sie zerstöre.¹¹⁾

Den erhabensten Ausdruck aber der Gottgewirktheit alles Entstehens, Wirkens und Vergehens bilde neben Hiob 38 f. der 104. Psalm, das Lied von der Erschaffung aller Wesen, die auch Bewegung und Vernichtung ist:

„Es wartet alles auf dich, daß du ihnen Speise gebest zu seiner Zeit.

Wenn du ihnen gibst, so sammeln sie;

wenn du deine Hand aufstust, so werden sie mit Gut gesättigt...
Du nimmst weg ihren Odem, so vergehen sie und werden wieder Staub.

Du lässest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen, und verneuest die Gestalt der Erde.“

Der Blick auf die Erde findet seine Ergänzung in der Erhebung zum Himmel: „Hebet eure Augen zum Himmel empor und schauet: wer hat diese da geschaffen?

Er ist es, der ihr Heer in voller Zahl herausführt“ (Jes. 40, 26; Menges Uebersetzung):

der „Herr der Heerscharen (zebaoth)“, unter denen doch wohl die wirkenden Geister aller Seinseinheiten „persönlich“, in der Sprache des Neuen Testaments die *ἄγγελοι, ἀρχαί, ἐξουσίαι* und *κόσμοκρατορες* (Röm. 8, 38; Eph. 6, 12), die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (Gal. 4, 3) zu verstehen sind.

9) „Gottheit und Gottheiten der Arier“, S. 92 ff., „Das Gefühl des Überweltlichen“, S. 125 ff.

10) Heiler, a. a. O., S. 119 f.

11) Chantepie de la Saussaye, a. a. O., II., S. 66.

c) Das Gesetz des Weges: „Einheitlichkeit“ und Kausalität.

Gott ist das Ziel für den Weg des Denkens in das Jenseits der Erfahrung. Welchem Gesetze folgte das Denken auf diesem Wege? Dem gleichen, wonach es sich innerhalb der Erfahrung richtet, nämlich: daß es gilt, eines von einem anderen herzuleiten nach Analogie des Tat-wirkenden Wollens. So das psychophysische Geschehen von einem es wirkenden Geist, der von der Einheitlichkeit des Ichbewußtseins und des Zellkerngehaltes aus als Einheit verstanden wird; das Entstehen, Wirken und Vergehen der Geister aber von einem Prinzipie derselben, dem erschaffenden, bewegenden und vernichtenden „Gott“. Und zwar muß es auch diesen als eine Einheit denken, da alles Wirken der Geister in einem schon durch das Wort „Wechselwirkung“ ausgedrückten Zusammenhange miteinander steht, Entstehen und Vergehen aber, wie wir sahen, nur Spezialfälle des Geisterwirkens sind.

Die „Einheitlichkeit“ des synthetisch-analytischen Denkens ist auf das gerichtet, was als dasselbe verschiedene Einzelheiten zu einer Einheit verbindet, die sein Kausalbedürfnis dann von demselben causans herleitet. So geht das Denken vom Einheitsbegriff der Wirkung aus und führt diese hinsichtlich des psychophysischen Geschehens auf den „Geist“ und hinsichtlich des Geisterwirkens auf „Gott“ als den Wirker zurück.

Die „Einheitlichkeit“ und die Kausalität, die alle Erfahrung denkend gestalten, weisen jeden denkenden Menschen über die Grenze der Erfahrung hinaus. Indem er ihrem Gesetze folgt, erdenkt er den „Geist“, erdenkt er „Gott“ — nicht als subjektive Einfälle, sondern als transszendentale Prinzipien, deren jedes Wesen, dem das gleiche Einheits- und Kausaldenken eignet, gewiß sein muß, als Prinzipien kausaler Wirkung, die „Geister“ als sekundäre und „Gott“ als das primäre.

Die Denknöwendigkeit der Kausalität entspringt dem Erlebnis des die Tat — sowohl die innere einer Gedankenbewegung, wie die äußerlich im Bewußtsein erscheinende — wirkenden Wollens und wird nicht nur im „Zeit“-Schema, in welchem sie Erscheinungen als durch vorhergehende „bewirkt“ versteht, sondern auch dort angewandt, wo Erscheinungen als durch eine transsubjektive, erfahrungsjenseitige „Wirklichkeit“ „bewirkt“ angesehen werden, also im Sinne einer zeitlosen Bewirktheit. Die letztere Anwendung birgt in sich die Unter-

scheidung von Erscheinung und Schein. Sie wird von jedem „normal“ — d. h. objektiv (gegenständlich) im Sinne von Kants „Bewußtsein überhaupt“, gemäß der von diesem von vornherein (a priori) befolgten Regel, die für denkende Wesen anderer Art, als wie wir den Menschen heute kennen, möglicherweise durchaus nicht die Norm ist — denkenden Menschen vollzogen und gelangt in Kants „Affektion“ des Bewußtseins durch „Dinge an sich“ zu philosophischer Bewußtheit.

Wenn die Kant-Kritik diesen Begriff aus dem gedanklichen System des Weisen von Königsberg als einen Widerspruch eliminieren zu müssen glaubte,¹²⁾ so übersah sie, daß Kant die Kausalität in doppelter Richtung verstand: gleichsam in „horizontaler“: als Gegenstands-bildende („konstitutive“) Kategorie, die einander verdrängenden Erscheinungen zur Einheit regelmäßiger Erfahrung zusammenfasse, — und in „vertikaler“: als das Erscheinen lassen. Das eine Mal handelt es sich um Leukipps, Demokrits und Galileis Gedanken der mechanischen Notwendigkeit^{12a)}, mit der ein Stoß sich von Corpuskel zu Corpuskel fortpflanze. Das andere Mal um den Gedanken der schöpferischen Wirksamkeit, die etwas „hervor“bringe, was vorher nicht „da“ war (vgl. Aristoteles, die Scholastiker und Leibniz). So bringt das Ding an sich im Bewußtsein gemeinsam mit diesem die Erscheinung hervor.

Bewirkung aber setzt immer bewirkenden Willen voraus. Daher sind die „Dinge an sich“, „Herbarts „Reale“ mit Bouterwek und Schopenhauer^{12b)} als Wille zu verstehen, auf dessen Einwirkung die „transszendentale Apperception“ der erfahrungsjenseitige Ursprung des Bewußtseins in dessen wechselnder Be-Inhaltung reagiere. Es bleibt dabei dem Denken unbenommen, wieviel es davon der reagierenden Anlage und wieviel es dem auslösenden Anlaß zuschreiben wolle.

Nur zwei Extreme dürften als falsch, weil der durch jedes „normale“ Denken angenommenen Biradikalität unserer Erlebnisse widersprechend, abzulehnen seien: Die Annahme einer Schöpfung des Nicht-Ich durch das Ich: daß also der transszendentale Wesenskern des Menschen die das Nicht-Ich bildenden Realen primär ebenso bewirke wie das

12) Wilh. Windelband „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“, 9. und 10. Aufl., S. 484 ff.

12a) Windelband, a. a. O., S. 44 f., S. 92, S. 346.

12b) Windelband, a. a. O., S. 495 ff.

Empfinden, Denken, Fühlen, Wollen, in welchem er dann sekundär auf die Einwirkung jener selbstgeschaffenen Realen reagiere. Eine solche Annahme würde den „Anlaß“ zugunsten der „Anlage“ illusorisch machen, diese jenen hervorbringen lassen — es sei denn, daß man, wie es Fichte offenbar getan, unter dem „Ich“ nicht den transszendentalen Wesenskern (Geist) eines einzelnen Menschen, sondern die prima causa desselben und aller übrigen Wesenkerne (Geister), also das transszendentalissimum, „Gott“ erblicken wollte.

Das zweite Extrem erkennen wir schon in Demokrits „Idolen“-Theorie, nach welcher das Empfinden und Denken auf einer Berührung der das Bewußtsein darstellenden Feueratome, die im menschlichen Organismus sich zwischen je zwei anderen Atomen befänden, durch grobe bzw. feine „Abbilder“ der Dinge (eidola) beruht.¹³⁾ Das Bewußtsein also wenigstens im Sektor Empfinden und Denken eine tabula rasa für äußere Eindrücke, die Anlage untätig dem Anlaß ausgeliefert! Von da aus ist nur ein Schritt zu der Annahme, die das ganze Bewußtsein, ja den gesamten Menschen als durch die Umwelt determiniert betrachtet: Der Mensch ein Produkt des Milieu; der Mensch „ist“, was er „ißt“!

Das Verständnis der uns umgebenden Wirklichkeit nach Analogie unserer eigenen Innerlichkeit, deren physiologisches Korrelat im Hirngeschehen zu suchen ist — ohne daß sie als von diesem erzeugt zu denken wäre, wie Cabanis und andere wollen, —¹⁴⁾ durchzieht die Geschichte der Philosophie von Thales, der da erklärte, die ganze Welt sei voller Seelen bzw. voller Götter,¹⁵⁾ über Spinoza, dessen „Substanz“ die „Attribute“ Räumlichkeit und Bewußtsein hat, d. h. sowohl als das eine wie als das andere (und noch als etliches mehr) existiert, bis zu Fechner, der physischen Zusammenhängen überall psychische entsprechen läßt und Wundt, der die Welt als einen tätigen Zusammenhang von Willensindividualitäten betrachtet.¹⁶⁾

Das Seelische aber ist uns nur in uns selber und nicht einmal da vollständig bekannt. „Petites perceptions“, unbewußte „Vorstellungen“¹⁷⁾ ergänzen den Sektor der bewußten („apperceptions“) zum Kreis einer Lebenseinheit, einer „Monade“,

13) Windelband, a. a. O., S. 93 ff.

14) Windelband, a. a. O., S. 385.

15) Windelband, a. a. O., S. 51.

16) Windelband, a. a. O., S. 545 f.

17) Windelband, a. a. O., S. 356 ff.

deren Selbstverwirklichung wir in den aristotelischen Begriff der *ἐντελέχεια* fassen können. Als „Kern“ je einer Monade ist die transszendentale *causa materialis* ihrer Selbstverwirklichung ihr von uns „Geist“ genannter Anlagen- oder „Urvermögen“¹⁸⁾ komplex zu denken.

Der die Anlagen angelegt, ihre Komplexe gebildet und sie dann wirken läßt („bewegt“), ist für Leibniz die „Zentralmonade“: „Gott“, während Aristoteles nur von einem ersten Bewegenden (*πρῶτον κινῶν*) weiß, dagegen im dunklen läßt, wer das „*ὑποκείμενον*“ *ὑποτέθηκεν*.

Was wir „Geist“ nennen: das innere Prinzip unseres Lebens, nennt Kant die „Seele“. Sie ist ihm das selbst nicht mehr bedingte Prinzip aller „Erscheinungen des inneren Sinnes“, während er dasjenige aller Data des äußeren Sinnes — also in unserer Sprache: die Gesamtheit der uns von außen bedruckeinenden „Wirkungsprinzipien“ — „Welt nennt und ihm „Gott“ das unbedingte Prinzip alles Bedingten überhaupt, also doch wohl das Band bedeutet, das die beiden ersten Prinzipien miteinander verbindet, nämlich dem ersten seine Stellung im Zusammenhang des zweiten gibt, den Ursprung ihrer Wechselwirkung und damit alles Geschehens bildet. Wir sehen, daß auch Kant gar nicht anders kann als das innere und die äußeren Wirkungsprinzipien zurückzuführen auf ein letztes Prinzip aller Verwirklichung, das die Scholastik das *ens realissimum*, Descartes die unendliche Substanz, Leibniz die Zentralmonade nennt, wobei Kants Kennzeichnung desselben als „regulativ“ daran gemahnt, es nicht in der durch die Synthesis der Anschauung (in Raum und Zeit) und des Verstandes (in den 12 Kategorien) aus den Daten der Sinne konstituierten Gegenständlichkeit zu suchen, sondern sich wie seiner Denknotwendigkeit so seiner Transszendentalität bewußt zu bleiben. (Vgl. S. 18 oben.)

Die Annahme von „kern“gewirkten Lebenseinheiten und die Herleitung der Wirkungskerne derselben von einer *prima causa* setzt nicht nur die Anwendung des aus dem Erlebnis des wirkenden Wollens gewonnenen Gesetzes der Kausalität voraus, sondern auch diejenige des Gesetzes der Vereinheitlichung, welches dem der Vereinzelung polar entspricht. Keine Einheit kann ohne Einzelheiten, keine Einzelheit ohne Einheit gedacht werden. Einheit und Einzelheiten sind aber nur denkbar, wenn etwas als dasselbe und etwas als verschieden erkannt wird.

18) Beneke; siehe Windelband, a. a. O., S. 539.

Ihre wechselseitige Zusammengehörigkeit wurde in der Geschichte der Philosophie ausgedrückt durch die Gegenüberstellung von Substanz (*οὐσία*) und Akzidens (*συμβεβηκός*)¹⁹⁾ „Substanz“ ist dasselbe im Einzelnen: die Einheit — „Akzidens“ Verschiedenes im Einen: Einzelheit. Die Selbstbesinnung des Denkens, die den roten Faden der Geschichte der Philosophie bildet, schob die „Substanz“ über die Grenzen der Erfahrung zurück und — durch Descartes, Malebranche, Spinoza²⁰⁾ — zwischen sie und ihre Akzidenzien als ihre allgemeinen Erforschungsformen die „Attribute“ ein, als deren Modi die erlebten Einzelheiten verstanden wurden. Des Radius der Einheitsbestimmung, der „Monaden“bildung wurde Kant sich bewußt in der Ich-Beziehung aller Bewußtseinsvorgänge.

Wo das physische Korrelat der Ich-Beziehung, das dieser auch im unbewußten Sektor der menschlichen Monade entspreche, in die „Erscheinung“ trete, nämlich: in den aus dem Chromatin der Zellkerne bei der Zellteilung sichtbar werdenden Chromosomen, läßt sich erst annehmen, seitdem Matthias Schleiden, Theodor Schwann²¹⁾ und ihre Nachfolger die „Zellen“ als die einfachste Lebenseinheiten und die Übereinstimmung der Chromosomen als das Kriterium der Zugehörigkeit einer Zelle zu einem bestimmten Organismus erkannt haben.

Das Verhältnis der Einzelheit zur Einheit, das zwischen den erfahrungsdiesseitigen Akzidenzien und den jenseitigen Substanzen bzw. ihren Grundeigenschaften: den Attributen, besteht, wiederholt sich jenseits der Erfahrungsgrenze bei Descartes in dem Verhältnis der endlichen Substanzen zur unendlichen, bei Malebranche und vor allem bei Spinoza in dem Verhältnis zwischen den Attributen, in denen bescartes Einzelsubstanzen aufgehen, und „der Substanz“, deren „endliche Modi“ die Einzeldinge bilden.²²⁾ Es entspricht bei Plotin dem Verhältnis der *νοῖ* (des *κόσμος νοητός* zu dem sie denkenden *νοῦς*)²³⁾ bei Schelling dem der „Potenzen“ oder „Ideen“ zu „Gott“.²⁴⁾

19) Windelband, a. a. O., S. 118 f.

20) Windelband, a. a. O., S. 342 ff.

21) Fritz Kahn, „Das Leben des Menschen“, I. Band, S. 159 ff.

22) Windelband, a. a. O., S. 342—345.

23) Windelband, a. a. O., S. 206 f.

24) Windelband, a. a. O., S. 514 f.

II. Das klärende Wort spekulativer Philosophie in seinem Verhältnis zur Theologie und die beiderseitigen Voraussetzungen.

a. Die „Richtung“ und „Störung“ der Geisterbewegung: „Gut“ und „Böse“.

Das Bewußtsein, von einer überweltlichen Macht geführt zu werden, erschöpft jedoch nicht das, was wir „Religiosität“ nennen, sofern wir unter diesem Begriffe mehr verstehen als Resignation gegenüber einer dunklen, durch die reine Philosophie als prima causa erklärten Führungsmacht.

Der religiöse Mensch ist nicht nur bewußt, geführt zu werden, sondern er läßt sich auch führen, wie ja im Verständnis der Willenswirkung das Abhängigkeits- das Freiheitsbewußtsein nicht ausschaltet, sondern trägt und umschließt. Läßt er sich aber führen, wird er also selber irgendwie aktiv, dann muß er auch wissen, wonach er sich zu richten habe, was „Gott“ von ihm „wolle“, welchen Zweck er mit ihm verfolge. Das aber kann er nicht vorher aus dem stärkst hervorgegerufenen Motive ersehen, da er dies ja immer erst hinterher, wenn seine Entscheidung die Tat geboren hat, aus dieser erkennt.

Will er vorher wissen, was er tun solle, sich auch in seinem Tun bewußt von „Gott“ führen lassen, dann genügt es nicht, daß dieser ihm die prima causa alles Geschehens ist, sondern er muß in „Gott“ einen bestimmten Willen annehmen, sich ein „Gottesbild“ formen. Vor dieser Aufgabe aber versagt das reine Denken, das seinem Erkenntnisgrund lediglich in seinen eigenen Grundbegriffen hat. Es muß sich mit der prima causa bescheiden und jede Annahme eines bestimmten „Gotteswillens“, eines bestimmten Zweckes in der prima causa als Spekulation werten.

Ohne eine solche spekulative Annahme eines bestimmten Gotteswillens, eines „Sollens“ würde jedoch das menschliche Wollen im Dunkeln tapen. Es bedarf der Bindung an eine Regel, so in der Gedankenbewegung derjenigen an die Wahrheit. Unser Denken soll „wahr“ sein, d. h. mit der Erfahrung und deren Grundbegriffen übereinstimmen. Wer sagt das uns? Nicht das reine Denken selber, sondern die Annahme eines die Wahrheit wollenden und daher unser Denken-wollen durch ein entsprechendes Sollen bindenden Gotteswillens.

Nun aber besteht die Tatsache, daß wir der Regel der Wahrheit oft entgegendenken, vielleicht nicht bewußt in der Lüge (Selbsttäuschung), dafür jedoch unbewußt im Irrtum. Lüge und Irrtum bedeuten eine „Störung“ des angenommenen Gotteswillens: des „Guten“, also etwas „Böses“, das das

kausale Denken von einer dem die Wahrheit wollenden Gottes entgegengesetzten Macht herleitet: dem „Teufel“, dessen Walten sich in den falschen Entscheidungen des Menschengestes vollziehe wie dasjenige Gottes in den richtigen. „Gott“ wird also als prima causa einerseits alles, andererseits nur eines bestimmten Geschehens, dem ein anderes entgegenstehe, gedacht. Die Einheitlichkeit des Denkens fordert nun aber die Coincidenz der beiden Gottesbegriffe, nämlich: daß „Gott“ das widergöttliche Geschehen zugelassen habe, den dieses in den falschen Entscheidungen des Menschen wirkenden „Teufel“ eingreife.

Wir erläuterten den Gegensatz zwischen dem „göttlichen“ und dem „teuflichen“ Willen an der Regel der Wahrheit und an ihrer Störung und könnten dies ebenso gut an den anderen Werten, deren sich der Mensch in seinem Gewissen bewußt ist: an der „Gesundheit“, an der „Schönheit“, an der „Gemeinschaft“, oder an Ansprüchen, welche bestimmte Menschen an ihre Mitmenschen stellen — Menschen, die sich als „Hörer“ und „Seher“ des göttlichen Willens oder gar als Teilhaber seines Wesens wissen.

Jene Werte oder diese Ansprüche bezeichnen die Richtung, in der sich das menschliche Bewußtsein den Verlauf der göttlichen Bewegung der Geister, den Zweck ihrer Erschaffung vorstellt; was ihnen entgegengesetzt ist bzw. widerspricht: die von Gott auf Grund der menschlichen Freiheit vorgesehene Störung jener gottgewollten Bewegung, die dann die Vernichtung der „störenden Geister“ nach sich ziehe. Der störenden Geister, die sich von Gott nicht führen lassen, die jene Richtung — offenbar nicht nur im schmalen Bewußtseinssektor, sondern in der Ganzheit ihres Wirkens — nicht innehalten.

Die dem göttlichen Erschaffen, Bewegen und Vernichten der Geister innewohnende Ordnung, die alles Geschehen zu einem κόσμος macht, nannte man im Fernen Osten tao, in Indien rita, in Griechenland λόγος im Bereiche des Christentums wie auch schon bei den Stoikern „Vorsehung“ (πρόνοια, providentia).

Ihr Walten wird dem rückschauenden Blick erkennbar in der Regelmäßigkeit, welche unser kausales Denken in der Folge sowohl der seelischen Vorgänge wie der äußeren Erscheinungen wahrnimmt: Was jeweils wir bisher davon erkannt, gleicht einem Netz, in welchem wir uns auch die Zukunft einzufangen bemühen. Wie oft aber kommt es anders als man „gedacht“, schlüpft das Geschehen durch die Maschen hindurch oder zerreißt solche. Gibt es kein Mittel, den

„Willen Gottes“ vorher zu erkennen — wenigstens in Bezug darauf, was wir oder unsere Mitmenschen tun sollen? Es ist die Frage der Ethik. Sie ist letztlich zu beantworten lediglich von einem angenommenen Endzwecke her, den Gott mit seinem Erschaffen, Bewegen und Vernichten der Geister, wenigstens der Menschengeister, verfolge. Er wird „das Reich genannt und entweder immanent (cismortal) oder transszendent (transmortal) gedacht.

Als immanent begegnete er uns im „Reich der Mitte“, in welchem der Kaiser als der irdische Himmelssohn die kosmischen Kräfte des yang (männliches Element, Himmel) und des yin (weibliches Element, Erde) im Gleichgewicht hielt.²⁵⁾

Eine ähnliche Vorstellung vom Könige als dem Inhaber gottgewollter Weltherrschaft, der diese herbeiführe, wenn er Länder erobere, treffen wir in Babylonien seit Sargon I. und Naramsin an.²⁶⁾ Nicht monarchistisch, sondern aristokratisch war Platons *πολιτεία* organisiert, in der sich das Ideal der menschlichen Lebensgemeinschaft verwirklichen sollte. „Midgard“ zu weiten, das Reich zu mehrern, bildete dem Germanen den höchsten Zweck des Menschen.

Als immanent und transszendent ist das „Reich“ im *kshatraparshishta* gedacht, dem „herrlichsten Reich“, das Varuna, „ein König über dieses ganze Seiende gegen allen Widerstand zum Siege führe“.²⁷⁾

Im Avesta hat es den Sinn eines für das Ende der Zeit erwarteten Zustandes der Weltverherrlichung. „Durch eure Herrschaft, o Herr — angedet ist der eine Herr und Gott, der „der Weise“ (Mazdâh) genannt wird — mache das Dasein nach deinem Willen wirklich wunderbar“.²⁸⁾ Das „Reich“ vereint die frommen Menschen mit den „ahurischen“ Wesen: den „unsterbliche Heilige“ (Ameshas Spentas) genannten übermenschlichen guten Genien einerseits und den „reinen“ Tieren und Pflanzen andererseits. Es zu verbreiten und zu verkünden und dadurch sein Kommen zu fördern, ist den Zarathustra-Gläubigen aufgegeben,²⁹⁾ seine Vollendung aber dem Saoshyant (Heiland) vorbehalten, der das *frashokereti*, das „Vorwärtsschaffen“, d. h. die „Wiederherstellung der Welt“ (bei Origenes

25) Chantepie de la Saussaye, a. a. O., I. Bd., S. 199 ff u. 215 f.

26) a. a. O., I., S. 515.

27) Rigveda, 7, 87. Vgl. Rudolf Otto, „Gefühl des Überweltlichen“, S. 308; „Reich Gottes und Menschensohn“, S. 11 f.

28) Yasna 34, 15. Vgl. „Reich Gottes und Menschensohn“, S. 13—17.

29) Chantepie de la Saussaye, a. a. O., II., S. 223 f.

ἀποκατάστασις πάντων) und als ersten Akt derselben die Auferstehung der Toten erwirken werde.³⁰⁾

Es entspricht der biblischen βασιλεία τοῦ Θεοῦ dem Reiche, als dessen Bringer der „Menschensohn“³¹⁾ Jesus von Nazareth sich wußte, das einerseits auf Erden sich verwirklichen (Offenb. Johannes), andererseits von „Fleisch und Blut“ nicht „ererbzt werden“ solle (1. Kor. 15, 50).

Wo eine bestimmte Richtung angenommen wird, in der Gott die Geister zwischen ihrer Erschaffung und Vernichtung bewege, weiß man auch um eine Störung derselben durch aufdringliches, geschäftiges Eingreifen der Menschen in den natürlichen Gang der Dinge.³²⁾

Das widergöttliche Prinzip wird von der religiösen Vorstellungskraft zu Gestalten geformt wie dem Drachen Tiamat und seinen Helfershelfern (Babylonien), den „Utgard“, die wilde Natur, beherrschenden Riesen und Unholden, (Germanien), den Drukhs oder Drujs, Teufeln und Hexen, die dem Ahriman dienstbar, „das Reich nicht kommen lassen wollen“ (Iran), dem „Drachen“ und dem „Tier“ der Johannes-Apokalypse.

Während vom alten Sumer aus durch den Blick auf den Gang der Gestirne bestimmte Religionen den Gedanken der Erneuerung aller Weltgeschichte in den einzelnen Weltenjahren (Äon, babyl. adû) pflegten,³³⁾ glaubte der Perser an die Besiegung Ahrimans am Ende der 12 000jährigen Weltzeit (der Zeit des Sonnenumlaufes)³⁴⁾ und der Christ an die Besiegung des Tieres in der Messiasschlacht (Off. 19) und die ewige Verwerfung des Satans nach dessen letzter Entzückung. (Off. 20).

Platos Spekulation führte die Abweichung der Wirklichkeit vom Ideal auf das „Nichts“ (τὸ μὴ ὂν) zurück, aus welchem als dem *συνάκτιον* die Welt um der Idee des Guten willen gebildet worden sei.³⁵⁾ Ist dieses platonische „Nichts“ als der „leere Raum“, die Folie der Erscheinungen zu verstehen,³⁵⁾ so würde alle Bosheit oder richtiger Unvollkommenheit lediglich der Raumzeitlichkeit als solcher — die Zeit als Dimen-

30) a. a. O., II., S. 253 f.

31) Vgl. Daniel 7 und Henoch-Apokalypse.

32) Chantepie de la Saussaye, a. a. O., I., S. 204.

33) a. a. O., I., S. 508.

34) a. a. O., II., S. 231.

35) Windelband, a. a. O., S. 108 f.

sion des Raumes betrachtet — angehören, den Geistern selbst also nur soweit wie diese raumzeitlich denken.

Die transszendentale Wurzel des raumzeitlichen Denkens, ohne welches wir nun aber ein Bewußtsein samt Inhalt nicht kennen, das Prinzip der Zerlegung des Seins (principium individuationis) ist in der Sprache der indischen Spekulation der Ausgang aus dem Nirvana, in derjenigen Schellings der Abfall der Ideen von Gott. Dieser metapsychische Akt ihrer Verselbständigung wurzelt nach Schelling in der den Ideen mitgegebenen Freiheit des „In-sich-selbst-seins.“³⁶⁾ Der Abfall findet seine Versöhnung bei den Indern wie bei Plotin und bei Schelling in dem Aufhören ihrer Selbständigkeit, im Untergang in das Eine.

Nicht in der Raumzeitlichkeit des Denkens, sondern in der Unterordnung der sittlichen Triebfeder unter die sinnlichen erblickt Kant den natürlichen Hang des Menschen zum Bösen.³⁷⁾ Er gründe in der transszendentalen — von Kant „intelligibel“ genannten — Freiheit des Menschengeistes, die sich in den einzelnen Entscheidungen konkretisiere, und entspreche dem, was die kirchliche Lehre „Erb-sünde“ nennt: der Versuchungs-„hörigen“ inneren causa der aktuellen Sünden, dem peccatum habituale, der Potenz zum Sündigen.

Die „Verkehrtheit des Herzens“³⁸⁾ bedürfe einer „Revolution in der Gesinnung“, einer Veränderung des obersten inneren Grundes aller Entscheidungen, die „nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung“ (die iustificatio impii der kirchlichen Lehre) vollzogen³⁹⁾, aber von Menschen „weder durch unmittelbares Bewußtsein noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels“ erkannt werde, „weil die Tiefe des Herzens — der subjektive erste Grund seiner Maximen — ihm selbst unerforschlich sei.“⁴⁰⁾ Gleichwohl dürfe er hoffen: wenn er tue, was er könne, um ein besserer Mensch zu werden, so werde, was er nicht vermöge, durch höhere Mitwirkung ergänzt werden⁴⁰⁾, und er an dem „Siege des guten Prinzips“ über das „böse“ teil erhalten.

36) a. a. O., S. 521.

37) „Religion innerh. der Grenzen der bloßen Vernunft“, Reclamausgabe, S. 29.

38) a. a. O., S. 29, 32, 37 f.

39) a. a. O., S. 49.

40) a. a. O., S. 54 f.

Menschlichen Augen unbemerkt, aber beständig gehe der Kampf jenes dahin: „sich im menschlichen Geschlecht als einem gemeinen Wesen eine Macht und ein Reich zu errichten, welches den Sieg über das Böse behaupte und unter seiner Herrschaft der Welt einen ewigen Frieden zusichere“⁴¹⁾; das „Volk Gottes“ im Gegensatz zur „Rotte des bösen Prinzips“⁴²⁾, das „höchste Gut“ der „praktischen Vernunft“, der Endzweck der Schöpfung, zu dem im „kategorischen Imperativ“ berufen zu sein die „Erhabenheit“ und „Heiligkeit“ der Menschheit ebenso bedinge⁴³⁾ wie den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an Gott als seinen (des Endzweckes) Ursprung und als den Garanten seiner Verwirklichung.⁴⁴⁾ Daß die Unsterblichkeit der Seele postuliert wird, erweist, daß Kant das Reich Gottes nicht nur als immanent (die Erde die Stätte seiner Verwirklichung!), sondern auch als transszendent gedacht hat — entsprechend der Doppelheit der iranischen und der christlichen „Reichs“-auffassung.

b) Der Erkenntnisgrund einer Aussage über den „Willen“ Gottes.

Welches ist nun der Erkenntnisgrund der Inhaltsbestimmung des göttlichen Willens? Die Antwort darauf ist in der obigen Feststellung enthalten. Den erfragten Erkenntnisgrund bildet entweder das menschliche Wertbewußtsein („Gewissen“) oder das Offenbarungsbewußtsein religiöser Genien.

1. Die kulturbedingenden „Erfordernisse“.

Das Wertbewußtsein ist nach Analogie des theoretischen Bewußtseins zu verstehen. Wie die theoretische Erfahrung auf der Assimilation des vom „Ding an sich“ ausgehenden Einflusses durch den denkenden und empfindenden Menscheng Geist beruht, so die im „Gewissen“ vorliegende Werterfahrung auf der Assimilation der in der „Kultur“ als diese tragend vorgefundenen Forderungen durch den denkenden und wollenden Menscheng Geist. Einer Assimilation, die beispielsweise in den Geboten zum Ausdruck kommt: Du sollst wahr

41) a. a. O., S. 132 f.

42) a. a. O., S. 104.

43) „Kritik der praktischen Vernunft“, Recl., S. 106 u. S. 147 f. „Kritik der Urteilskraft“, Recl., S. 98 und 117.

44) „Kritik der praktischen Vernunft“, S. 149 ff.

denken, gesund leben, schön (= jedem Verstande oder Gefühl notwendig gefallend) formen und deinen Nächsten lieben wie dich selber, wofern man unter „Kultur“ den Inbegriff des „Wahren, Gesunden, Schönen in der Gemeinschaft“ versteht.

Die allgemeine Geltung des theoretisch wie des im Gewissen Erfahrenen gründet einerseits in der Dieselbigkeit des Assimilierten (dasselbe Ding an sich bzw. kulturbedingende Erfordernis beeinflusst die Menscheister), andererseits in der Gleichheit des Assimilierenden (das Denken, Empfinden und Wollen ist dasselbe in den einzelnen Menscheistern). Soweit daher die spekulative Religionsphilosophie, d. h. die Inhaltsbestimmung des göttlichen Willens aus dem menschlichen Wertbewußtsein gewonnen und soweit die „Kultur“ als eine Einheit verstanden wird, gilt sie allgemein.

Die Werterfahrung der einzelnen wird freilich immer verschieden sein: der eine wird dieses „sollen“, der andere jenes — wie ja auch die theoretische Erfahrung in den einzelnen Menschen verschieden aussieht. Die Dieselbigkeit des Assimilierten und die Gleichheit des Assimilierenden aber bedingen, daß sich die einzelnen Menschen in dem einen wie in dem anderen Falle über ihre Erfahrungsinhalte verständigen, diese aneinander in der Richtung auf ihre Einheit messen und korrigieren können (also z. B. auch jenen Kulturbegriff und die aus ihm als Bedingungen seiner abgeleiteten Gebote). Aus dem Können wird ein Sollen gar, wenn sie sich zur Gemeinschaft miteinander verpflichtet fühlen, ohne welche alle Kultur sich auflösen müßte.

Auf der Grundlage der Werterfahrung also arbeitet die spekulative Religionsphilosophie an der Inhaltsbestimmung des „göttlichen Willens“. Ihre Sätze erstreben allgemeine Geltung, können dies aber nur im Rahmen der Anerkennung einer Einheit der Kultur und unter der Voraussetzung, daß diese den von der prima causa verfolgten Zweck bilde. Wer dies bestreitet oder auch nur die Kultur nicht als eine faßt, wird auch die kulturbedingenden Forderungen nicht als allverbindlich werten können.

Das Grunderfordernis aller Kultur ist: zu tun, was die Gemeinschaft fördert, da es Kultur nur in der Gemeinschaft gibt. So bringt denn die Ausschöpfung des menschlichen Wertbewußtseins überall soziale Gebote zutage. In China und Japan das der Pietät gegen Eltern, Ahnen und Herren (Kaiserkultur). Die Ordnung (li) der menschlichen Gesellschaft basiert dem Konfuzius (um 500 v. Chr.) auf dem rechten Verhältnis von Vater

(Ahn) und Sohn, älteren und jüngerem Bruder, Ehemann und Ehefrau, Freund und Freund, Fürst und Untertan, und zwar auf der freiwilligen Unterordnung des Niederen unter den Höheren. Dieses Sittengesetz, das schon vor Konfuzius die Urkunden des Schu-king als Weisheit der Alten verkündet hatten, galt als der Ausdruck der Harmonie zwischen dem yang- und dem yin-Elemente des Kosmos im menschlichen Leben.⁴⁵⁾ Auch bei den Ägyptern standen die sozialen Pflichten obenan, und zwar Gehorsam gegen Eltern und Lehrer, Ehrerbietung gegen die Alten und Weisen, Fleiß und Treue im Dienst.⁴⁶⁾ Wie J a h w e im D e k a l o g wachten die b a b y l o n i s c h e n Götter über das Verhältnis zum Nächsten und schützten dessen Besitzrecht.⁴⁷⁾ Im A v e s t a entfaltet sich das Liebesgebot in die Pflichten der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Treue, Reinheit, Arbeitsamkeit, Friedfertigkeit, Wohltätigkeit und Barmherzigkeit; gilt aber bloß dem Volks- und Glaubensgenossen⁴⁸⁾, während der S a m a r i t e r von Luk. 10 dem Nächsten half, ohne zu fragen, welches Volkes oder Glaubens er sei.

Die soziale Pflicht des G r i e c h e n beschränkte sich im wesentlichen auf die G e r e c h t i g k e i t, darauf: dem Mitmenschen nach dessen Leistungen für den Nutzen des Ganzen zu begegnen. Gerecht ist, was diesem dient. So weist die Gerechtigkeit in Platos „Staat“ dem Einzelnen Stand und Tugend zu — entsprechend dem, was die drei Seelenteile dem ganzen Menschen schulden: der Weisheit (σοφία) des „vernünftigen“ (λογιστικόν), der Willensenergie (ἀνδρεία) des „muthaften“ (θυμοειδές), dem Maßhalten (σωφροσύνη) des „begehrlichen“ (ἐπιθυμητικόν). Aehnlich erschöpfte sich die virtus des R ö m e r s in der Erfüllung dessen, was dem Vaterlande diene. Die Hingabe an dieses bilde „den Weg zum Himmel“, wie in C i c e r o s „Staat“ der ältere Scipio Africanus dem jüngeren in dessen Traume zuruft. Die Gerechtigkeit, als Inbegriff der Erfordernisse des natürlichen gemeinsamen Lebens „Naturgesetz“ genannt, wird von T h o m a s v o n A q u i n o wie von L u t h e r und M e l a n c h t h o n aus dem Dekalog, nämlich dessen „zweiter Tafel“ herausgelesen, die sich auf das „Aeußere“, die politia beziehe und gegenüber den Mitmenschen die iustitia fordere.⁴⁹⁾

Während sich die soziale Bestimmtheit des Wertbewußtseins für die Männer der A u f k l ä r u n g (z. B. Hobbes, Bentham, Hume, Shaftsbury), für K a n t („Handle so, daß die Maxime deines Willens

45) Chantepie de la Saussaye, a. a. O., I., S. 197 und 209 f.

46) a. a. O., I., S. 490.

47) a. a. O., I., S. 583.

48) a. a. O., II., S. 243 ff.

49) Emil Walter Mayer „Ethik“, S. 150, 156 u. 159.

jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“)⁵⁰⁾, für Fichte (vgl. sein Ideal eines „geschlossenen Handelsstaates“), für Comte (l'amour pour principe de la morale), für Marx und Engels, die den Sinn der Geschichte in den „Prozessen des gesellschaftlichen Lebens“ fanden, von selbst verstand, wurde sie und damit die Grundlage der Kultur durch Stirners (Kaspar Schmidts) „Einzigem“ (1844) und Friedrich Nietzsches Willkür des Uebermenschen, genannt „Wille zur Macht“, in Frage gestellt.

Das Fragezeichen, das diese Denker am Rande der sozialen Bestimmtheit des menschlichen Wertbewußtseins errichteten, wird uns zum Hinweis darauf, daß die Kultur ein mehrdimensionales Gebilde ist, dessen Sinn sich nicht in the greatest happiness of the greatest number, in der „Wohlfahrt“ der „Vielzuvielen“ erschöpft, kommt es doch immer darauf an, worin jenes Glück gesucht und gefunden wird. Auch die sympathische Antwort: im Glücklich-machen („Willst du glücklich sein im Leben, trage bei zu anderer Glück . . .“) bewegt sich im Kreis und sagt nichts aus über das Wesen des Glücks.

Jedoch dürfte der Mensch, der nicht auf der von uns für tierisch gehaltenen Stufe der Triebbefriedigung verbleibt, auf die Dauer glücklich nur in der Erzeugung der Kultur, d. h. in der Verwirklichung des Wahren, Gesunden und Schönen werden. Wegweiser in diesen Richtungen sind uns die Griechen geworden, die selbst sicher manche Anregung aus dem Osten empfangen und dorthin gegeben haben.

Was für Plato die Wiedererkennung (*ἀνάμνησις*) der in einem früheren Leben geschauten Ideen bedeutete: die theoretische Erkenntnis, die gedankliche Durchdringung des menschlichen Erlebens und seiner Bewußtseinsinhalte, hat er dem obersten Teile der Seele und des Staatsvolkes: dem *λογιστικόν* und den *γυλόσοφοι* aufgegeben. Ebenso standen für Aristoteles die „dianoetischen“, die Tugenden des reinen Betrachtens: Wissen (*ἐπιστήμη*), Verstand (*νοῦς*), Weisheit (*σοφία*)⁵¹⁾ vor den praktischen, näherten sie doch den Menschen der Gottheit, die selber reines Betrachten (*θεωρία*) sei, die Dinge bewege wie das Geliebte (*ὡς ἐρώμενον*) den Liebenden.⁵²⁾

Jñana, Wissen, Einsicht in das wirklich Seiende: das Brahma, in das Wahre (sat), in das Weltgesetz (rita) wollten schon die vedischen Upanischaden vor Plato den Menschen vermit-

50) „Kritik der praktischen Vernunft“, S. 36.

51) Mayer, a. a. O., S. 113.

52) Windelband, a. a. O., S. 121 f und 129.

teln⁵³⁾, und tausend Jahre nach ihm lehrte Kobo im fernen Japan die Existenz einer im Allgedanken (Vairocana) existierenden Ideenwelt, die der Welt der Erscheinungen ursächlich zugrunde liege, so daß man diese durch die Kenntnis der entsprechenden Ideen, durch das „wahre Wort“ (Shingon) beherrschen könne.⁵⁴⁾

Der Allgedanke Vairocana, aus dem einerseits alle anderen Wesen emanieren, und der sie andererseits in der Erkenntnis wieder in sich hineinziehe, erinnert uns weiter an Leibnizens Zentralmonade, die das Universum mit vollkommener Klarheit und Deutlichkeit vorstelle, während die übrigen Monaden dies nur unvollkommen täten und in der Aufklärung des Verstandes ihre vornehmste Aufgabe hätten⁵⁵⁾, wie es nach Schleiermacher die Aufgabe des Menschen ist: die in Gott bestehende, in der Welt zerfallene Einheit von Vernunft und Natur im „organisierenden“ und „symbolisierenden“ Handeln wiederherzustellen, wobei er unter ersterem die Verarbeitung der Natur zum Werkzeug der Vernunft, unter letzterem die Erhebung der Natur zum Sinnbild der Vernunft in Wissenschaft und Kunst verstand.⁵⁶⁾

Neben dem Inbegriff des „Wahren“ haben die Griechen den des „Gesunden“ herausgearbeitet. Wir erkennen ihn in den praktischen Tugenden des Aristoteles⁵⁷⁾, die sich sämtlich auf den einen Nenner der Mäßigkeit bringen lassen, des Innehaltens der rechten Mitte zwischen den Extremen, zu denen das Triebleben führe: *μηδὲν ἄγαν*. Das Maßhalten ist es, was Plato dem dritten Seelenteil und Gemeinschaftsstand zur Pflicht gemacht, Sokrates als die Grundlage (den „Schuh“, *κορηπής*) der Tugend⁵⁸⁾ und Heraklit als die „größte Tugend“ (*ἀρετὴ μέγιστη*)⁵⁹⁾ bezeichnet hat, und was dann nach Demokrit zur Wohlgemutheit (*εὐθυμία*)⁶⁰⁾ und in der Stoa als „naturgemäßes Leben“ zu der Leidenschaftslosigkeit (*ἀπάθεια*) führt.⁶¹⁾ Es bildet den Gegensatz zur Maßlosigkeit (*ὑβρις*), die dem Griechen recht eigentlich die Sünde ist. Das Wesen der durch das Maßhalten bedingten „Gesundheit“ dürfte, wie aus Platos Zuweisung jener Tugend an den dienenden Seelenteil bzw. Gemeinschaftsstand ersichtlich ist, in der Leistungsfähigkeit für höhere Zwecke liegen.

53) Chantepie de la Saussaye, a. a. O., II., S. 69.

54) a. a. O., I., S. 362 ff.

55) Windelband, a. a. O., S. 357 u. 425.

56) Mayer, a. a. O., S. 168.

57) Windelband, a. a. O., S. 127; Mayer, a. a. O., S. 113.

58) Mayer, a. a. O., S. 108.

59) a. a. O., S. 105.

60) a. a. O., S. 106.

61) a. a. O., S. 118 f.

Den Charakter eines sekundären Wertes hat die Gesundheit mit der Zweckmäßigkeit gemeinsam, in der wir eine besondere Art der Schönheit erblicken, wie schon Cicero in seiner Schrift de oratore Schönheit und Zweckmäßigkeit zusammensieht.⁶²⁾

Schön ist, was entweder dem Verstande oder dem Gefühle notwendig allgemein gefällt.

Jedem Verstande nun muß gefallen, was er als „zweckmäßig, d. h. als so gestaltet einsieht, daß mit möglichst geringem Aufwand ein möglichst großer Ertrag erzielt werden könne. Die Notwendigkeit dieses Gefallens gründet in dem Lustgefühl, das durch den Hinblick auf den Gebrauch eines solchen Mittels ausgelöst wird, und dessen Stärke mit dem ökonomischen Quotienten (Ertrag : Aufwand) der betr. Zweckmäßigkeit wächst.

Die Verwirklichung der Zweckmäßigkeit vollzieht sich in dem, was Schleiermacher „organisierendes Handeln“ nennt: in der Technisierung der Natur und erfordert in des Aristoteles Begriffen die Tugenden der *φρόνησις* (Klugheit) und der *τέχνη* (Geschicklichkeit)⁶³⁾ Daß diese im europäischen Geiste angelegt und angeregt worden sind, bildete den Grund für die Ueberwindung der übrigen Kulturformen durch diejenige Europas — genauer durch dessen „Zivilisation“; denn so nennen wir den Inbegriff alles jeweils vorhandenen Zweckmäßigen.

Den Gipfel der Absolutheit erreichte die auf der Grundlage der Gemeinschaft errichtete Kultur erstmalig im Inbegriff des Wahren, während sowohl Leistungsfähigkeit und Zweckmäßigkeit einen Wert nur im Hinblick auf andere, „höhere“ Zwecke bedeuteten. „Absolut“ dagegen, d. h. ohne Rücksicht auf solche, in sich selber wertvoll ist neben dem Inbegriff des Wahren alles, was dem Gefühle notwendig allgemein gefällt? das „Schöne“ im engeren Sinn.⁶⁴⁾ Von dem Zweckmäßigen unterscheidet es sich durch die Abwesenheit jedes Zweckgedankens, vom Angenehmen (*ἡδύ*)⁶⁵⁾, das wie das Schöne (*καλόν*) nicht dem Verstande, sondern dem Gefühl gefällt, durch seine Allgemeingültigkeit. Was angenehm oder unangenehm zu sein habe, darüber wird kein verständiger Mensch seinem Nächsten irgend welche Vorschriften machen. Eine Speise „schmeckt“ dem einen, ist ihm angenehm, dem anderen nicht. Dagegen unterliegt ihre äußere Aufmachung der Beurteilung: schön —

62) Külpe-Behn, „Grundlagen der Ästhetik“, S. 18.

63) Mayer, a. a. O., S. 113.

64) Aristoteles in seiner Rhetorik: Schön ist, was um seiner selbst willen wohlgefällt (Külpe-Behn, a. a. O., S. 15).

65) Schon von Dionysios von Halikarnaß (31 v. Chr.) dem Schönen

häßlich, die für jeden Menschen gelten will, und zwar unabhängig davon, ob er die betreffende Speise genieße oder nicht. Kantisch gesprochen: das Schöne ist der Gegenstand eines begriffslosen, uninteressierten, allgemeinen, notwendigen Wohlgefallens.⁶⁶⁾

Die allgemeine Notwendigkeit des Wohlgefallens gründet nach Kant darin, daß in der Auffassung des Schönen die dem Menschen, wie wir ihn kennen, eigenen Bewußtseinskräfte „Sinnlichkeit“ (Empfinden) und „Verstand“ (Denken) „harmonisch“ zusammenwirkten. „Harmonisch“: d. h. doch wohl so, daß dadurch ein in sich selber ruhendes Lustgefühl ausgelöst wird. Das, was dieses auslöst, der objektive Anlaß des Schönheitserlebnisses wird von Plotin im Ebenmaß des Ganzen und in der Symmetrie der Teile⁶⁷⁾ von Hutcheson in der Verbindung von Einförmigkeit und Mannigfaltigkeit⁶⁸⁾, von Kant in der Form des künstlerischen Gedankens erblickt, der eine unbegreifliche, sich selbst verwirklichende Idee sei.⁶⁹⁾

Sobald unsere Vorstellung dem betreffenden Gegenstand gleichzeitig einen Zweck unterlegt, z. B. den: etwas darzustellen, haben wir es nach Kant nicht mehr mit reiner, sondern mit „anhängender“ Schönheit zu tun, die der Messung an einem „Ideale“: einem sich dem Künstler aus dem Uebereinanderfallen von zahllosen geschauten Bildern ergebenden Urbild der Gattung bedürfe.⁷⁰⁾ Nicht aber die Genauigkeit der Uebereinstimmung mit diesem, die durch die Innehaltung bestimmter Regeln bedingt sei, macht nach Kant (im Gegensatz zu Gottscheds „Kritischer Dichtkunst“) das Wesen des Schönen aus, sondern gerade die Unabsichtlichkeit, die der Art entspreche, wie die Natur arbeite: erhaben über die Regeln, die der Verstand nachträglich in ihrem Walten erkennt: „Genie ist die angeborene Gemütsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt“⁷¹⁾; oder, wie es Windelband ausdrückt: „Das Genie ist eine Intelligenz, welche wirkt wie die Natur“.⁷²⁾

Was immer an irgend einem Werke zweckmäßig ist: dem Verstande gefällt, ist durch die Innehaltung von Regeln bedingt; was an ihm schön: dem Gefühl notwendig allgemein gefällt, ist — Kantisch gesprochen — ein Gebilde des intuitiven

gegenübergestellt (Külpe-Behn, a. a. O., S. 18).

66) Vgl. hierzu und zu dem Folgenden die „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“.

67) Külpe-Behn, a. a. O., S. 20.

68) a. a. O., S. 35.

69) Eugen Kühnemann, „Kant“, II. Band, S. 42 ff.

70) a. a. O., S. 437.

71) „Kritik der Urteilskraft“, S. 174.

72) a. a. O., S. 476.

Denkens, das nicht wie das diskursive Empfundenes in Begriffen fasse, sondern seine Gegenstände selbst hervorbringe. An ihm hat der Künstler teil, dem darum niemand gebieten kann, während der Techniker in seinem Wirken an lernbare Regeln gebunden ist.

Der Unterschied: schöpferisch oder regelgebunden waltet auch in den übrigen Komponenten der Kulturverwirklichung ob: in der Gemeinschaftspflege wie in der Forschung der Wahrheit und im Gesundheitsdienst, ja sogar in der Technik als der Erstellung der Zweckmäßigkeit. Es gibt auch in ihnen — trotz Kants Widerspruch, der Genialität dem Schaffen des Malers, Bildhauers, Dichters vorbehalten wissen will (Newton sei ein großer Kopf, aber kein Genie gewesen)⁷³⁾ — bloße „Techniker“ und „Künstler“, je nachdem ob man sich nach äußeren Regeln richtet oder „intuitiv“ aus sich selber den „Willen Gottes“ erfüllt. Genauer das, was man dafür hält, was aber auch der Wille des „Teufels“ sein kann — nämlich dann: wenn sich das betreffende Tun als geniale Zerstörung der Kultur erweist, wofern diese den göttlichen Weltzweck bildet. Der „Teufel“ begegnet dem „Künstler“ nicht nur im Widerstand des spröden Stoffes, sondern auch in der Versuchung, im Glücksrausch des Schaffens das Maß zu verlieren, das ihn mit der Umwelt im Gleichgewicht hält, und sich so ins Gegenteil zu überschlagen.

Denn vor der Wahrheit, die gleichfalls einen absoluten Wert bildet, ist die Schönheit dadurch ausgezeichnet, daß ihre Verwirklichung nicht in eine unabschließbare Ferne weist, sondern dem Augenblicke des Schaffens das nicht leicht zu ertragende Glück der Vollkommenheit, des *esse sicut deus* gibt.

2. Die behaupteten Selbstoffenbarungen Gottes.

Der zweite Erkenntnisgrund spekulativen Denkens über Gott ist das „Offenbarungs“ bewußtsein religiöser Genien, die Gottes Willen entweder „gesehen“, „gehört“ zu haben („Propheten“) oder als Teilhaber seines Wesens („Sohn“) von vornherein zu kennen behaupteten.

Im Gegensatz zum Wertbewußtsein (Gewissen) entbehrt das Offenbarungsbewußtsein der Allgemeinheit. Es eignet nur einer verschwindenden Minderheit von Menschen. Ja, die Behauptung, Teilhaber des göttlichen Wesens („Gottes Sohn“) zu sein, begegnet uns nur bei einer einzigen geschichtlichen Persönlichkeit, da die Benennung anderer Menschen (z. B. von Königen oder Kaisern)

73) „Kritik der Urteilskraft“, S. 175 f. Kühnemann, a. a. O., II., S. 461.

als Söhne der Gottheit mit der Sohnschaftsbehauptung Jesu von Nazareth nicht zu vergleichen sein dürfte.

Der Inhalt jener Behauptungen der „Propheten“ und des „Sohns“ und das Offenbarungsbewußtsein, aus welchem sie sich herleiten, entzieht sich jeder Nachprüfung durch andere Menschen. Wir können uns nicht vorstellen, wie sich die prima causa den Propheten durch die secundae causae hindurch „geoffenbart“ habe, da wir immer nur die Wirkungen von secundae causae in uns oder vor uns haben, geschweige daß wir uns zu erklären vermöchten, wie Gott im „Sohne“ Mensch geworden sei. Wir bleiben vielmehr angewiesen auf die Andeutungen, die die solcher „wunderbaren“ Erlebnisse gewürdigten Menschen von diesen gegeben haben, und die auf uns einen ähnlichen Eindruck machen müssen wie Berichte über Gesichtswahrnehmungen auf einen Blindgeborenen.

Ihrer Behauptung, den Willen Gottes zu kennen, und ihrem sich darauf gründenden Anspruch an ihre Mitmenschen ist zu „glauben“ oder nicht zu glauben“. Dieser „Glaube“ trägt nicht den Charakter einer reinen oder einer bedingten Denknöthwendigkeit, wie die sich auch auf Unsichtbares beziehende Erkenntnis einer prima causa oder die Wertung der kulturbedingten Forderungen als Aeüßerungen des göttlichen Willens, welche letztere dadurch bedingt ist, daß die Kultur als göttlicher Weltzweck anerkannt wird; sondern den einer freien Entscheidung. Will er mehr als ein Willkürakt, nämlich „Ueberzeugung“ sein, so wird er sich selbst auf einen „überwältigenden“ Eindruck zurückführen, dessen befruchtende Wirkung im empfangenden Geist eine Bereitschaft (Potenz) zu „glauben“ voraussetzt.

Die aus einem Offenbarungsbewußtsein hergeleitete, „geglaubte“ Lehre über Gott“ nennen wir eine „Theologie“. Es gibt soviele Theologien wie voneinander unabhängige behauptete Selbstoffenbarungen Gottes. Nicht an das gemeinsame kulturgebundene Denken, sondern an die freie Glaubensentscheidung des Menschen sich wendend, ist jede „Theologie“ etwas grundsätzlich anderes als die „Bildung“ des Gotteswillens aus den Erfordernissen der „Kultur“ (unbeschadet aller Verbindungen, die sie in den einzelnen Religionen miteinander eingegangen sind). Letztere allein darf als „spekulative Religionsphilosophie“ bezeichnet werden. Beide unterscheiden sich von der „reinen Religionsphilosophie“ dadurch, daß sie der von die-

ser erkannten *prima causa* einen Inhalt geben, also Spekulationen über Gott sind. Miteinander aber und mit der reinen Religionsphilosophie, ja mit jeder Wissenschaft stimmen sie darin überein, daß sie Funktionen des Denkens sind, also sich in den Grundbegriffen desselben zu vollziehen haben.

Eine behauptete „Offenbarung“ des „Gotteswillens“ begegnet uns in der — vor allem von asiatischen Religionen, aber auch bis nach Europa hin gepflegten — Astrologie, deren Ursprung um das Jahr 4000, und zwar in Babylon vermutet wird.⁷⁴⁾ Im Blickpunkt der Betrachtung standen Sonne, Mond und die damals bekannten fünf Planeten: Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Merkur, deren Bewegungen die Veränderung des Himmelsbildes bewirken und dem Astralgläubigen die vorbestimmten Ereignisse der himmlischen Welt bezeichnen, die sich dann wieder in den irdischen Weltgeschicken, vornehmlich im Naturverlauf vom Leben und Sterben abspiegeln sollten.⁷⁵⁾

„Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist allsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.“

In ihrem Lauf und ihrer Stellung zueinander künde sich alle Zukunft an, offenbare sich der Wille der Gottheit, deren den Menschen zugewandtes Angesicht vornehmlich die Dreiheit Sonne, Mond und Venus bilde.⁷⁶⁾ Entzögen sie sich dem menschlichen Blick: die Sonne nach ihrem Untergang, der Mond in der Neumondphase, die Venus in der Zeit ihres Wechsels vom Morgen- zum Abendstern, so verschwänden sie gleichsam in der Götterwohnung, deren Außenseite das Firmament und deren First der Himmelspol (Nibiru), der Knotenpunkt Himmels und der Erde (markas) sei, von wo aus alles Geschehen regiert werde.⁷⁷⁾ Wer das Geheimnis des Weltregiments durchschaue, der gewinne Macht über den Gang der Geschicke, werde ein Atrachasis, wie der mythische Adapa, der als „Menschensohn“ bezeichnete Sohn Eas.⁷⁸⁾

Die Erkenntnis des Gotteswillens erfolgte hier aus dem Lauf der Gestirne und den damit zusammenhängenden irdischen Vor-

74) Chantepie de la Saussaye, I. Band, S. 196.

75) Daher benannte man die Tage nach ihnen: Sonntag, Montag, mardi (Ziustag), mercredi, jeudi (Donarstag), vendredi (Freyastag), Saturday, die zusammen eine „Woche“ bilden.

76) Chantepie de la Saussaye, I. Band, S. 503 ff.

77) a. a. O., S. 512 ff., vgl. auch S. 199.

78) a. a. O., S. 590.

zeichen, also mittels natürlicher Erlebnisse. Was wir jedoch im eigentlichen Sinne „Offenbarung“ nennen, beruht nicht auf natürlichen Erlebnissen, sondern auf solchen, die von vornherein als übernatürlich erscheinen. So habe Mose (um 1350 v. Chr.), so habe Zarathustra (nach der persischen Überlieferung ca. 660 v. Chr. geboren) in Gesprächen mit dem Gotte oder seinem Geistern das „Gesetz“ erhalten, um es den Menschen zu verkünden.⁷⁹⁾ Das zarathustrische Gesetz wurde Avesta genannt, d.h. „Wissen“, trägt also denselben Namen wie die heiligen Schriften der Inder, die „Veden“, die die Schauung gottbegnadeter Seher der Vorzeit zu enthalten vorgaben.

Die „Propheten“ des Alten Testaments beriefen sich auf ein außergewöhnliches „Sehen“ (raáh)⁸⁰⁾ und auf ein „Sprechen Gottes“ (amar, dibbér)⁸¹⁾, das sie in einem übernatürlichen Hören vernommen haben wollten. Die Fähigkeit dazu nannten sie den „Geist“ (ru-ach) Jahwes, der über den ihnen gekommen sei (Hos. 9, 7; Mich. 3, 8) und in ihrem Bewußtsein ein anderes Ich erzeugt habe, das Jes. 21, 6 „Späher“ genannt und verschiedentlich als Subjekt von Handlungen und Reden geschildert wird, die die natürliche Menschenkraft überstiegen („Wunder“) oder von der Natur eines verständlichen Sinnes entbehrend, einen solchen nur von einer behaupteten übernatürlichen Offenbarung aus erhielten.⁸²⁾ Aber nicht nur von einer Invasion des Gottes-, des „heiligen“ Geistes, die ihr eigenes übernatürliches Sehen, Hören, Handeln und Reden subjektiv möglich mache, wissen die Propheten, sondern auch von einer solchen des „Lügend-geistes“ (1. Kön. 22; Sach. 13, 2 ff), des ako mainyu.

Was sie „sahen“ und „hörten“, waren „Gedanken“, „Worte“ Gottes, die die Zukunft in Vorsehung der Entscheidungen der Menschen gestalteten⁸⁴⁾, und deren Inbegriff

79) 2. Mos. 19 ff., 5. Mos. 5 ff., Apg. 7, 53, Gal. 3, 19, Hebr. 2, 2; Chantepie de la Saussaye, a. a. O., II., S. 207 f.

80) Eduard König, „Theologie des Alten Testaments“, 3. u. 4. Aufl., S. 62 ff.; Die „stark Sehenden“ (Druiden: dru ein Intensiv und uid sehen) hießen die keltischen Priester, zu deren Funktionen auch das Wahrsagen gehörte (Chantepie de la Saussaye, a. a. O., II., S. 623 ff.).

81) König, a. a. O., S. 69.

82) Vgl. Gunkel in Hans Schmidt „Die großen Propheten“, 2. Aufl., S. XX f.

83) Chantepie de la Saussaye, a. a. O., II., S. 230. Man denke auch an das „Zungenreden“ der apostolischen Zeit (Apg. 2).

in den Targumen *memra Jahwes*⁸⁵⁾, von Philo mit dem stoischen „Logos“-Begriffe bezeichnet wurde, der dann im Prolog des Johannesevangeliums wiederkehrte. Der letzte Prophet, der als Religionsstifter aufgetreten: Mohammed, dachte sich sowohl seine eigenen Offenbarungen (Koran), in denen Allah selbst oder der Engel Gabriel zu ihm geredet habe, wie auch den Inhalt der mosaischen (Taurât) und der christlichen (Indschil) und anderer ihm bekannten oder unbekannten als sämtlich aus dem bei Gott im Himmel wohlverwahrten „Urbuche“ stammend, das den ganzen Plan der Weltgeschichte und außerdem das Verzeichnis aller guten und bösen Taten jedes einzelnen Menschen enthalte.⁸⁶⁾

Während beim Propheten das übernatürliche Bewußtsein neben seinem natürlichen stand, so daß er aus diesem gleichsam „heraustreten“ mußte (*ἐκ-στασις*) und die Inkubation des Geistes der Offenbarung zuweilen — z. B. bei Hesekiel und Mohammed — sich unter „krankhaften“ von der Norm gesunden Lebens abweichenden Erscheinungen vollzog oder von solchen gefolgt war⁸⁷⁾, bildeten bei dem, der sich „den Sohn“ nannte, Übernatur und Natur eine Einheit, die sich ebensowenig trennen läßt wie das väterliche und das mütterliche Erbelement im Wesen eines Menschen.

„Der Sohn“ wie die „Propheten“ empfangen ihre Offenbarungen im allgemeinen ungesucht (ja Jeremia sogar zeitweise gegen eigenes Sträuben), was nicht ausschloß, daß sie sich auf deren Empfang vorbereiteten: durch Aufsuchen der Einsamkeit, Fasten und Beten. Andererseits ist auch von Propheten „schulen“ oder „orden“ die Rede, in denen man unter Anleitung eines „Vaters“ (2. Kön. 6, 21; 8, 9; 13, 14), eines *muftschid* oder *schaich*⁸⁸⁾ anscheinend gemeinsam an der Einengung des natürlichen Bewußtseins arbeitete, die Raum schaffen sollte für die Invasion des Geistes der Offenbarung.

Die „Mystik“ hat die Einengung des Bewußtseins zum System erhoben, wie schon ihr Name (von *μυσταίον*, „die Augen schließen“) andeutet. Das wu-wei, das Nichttun, das in völliger Zurückgezogenheit von der Welt geübt wurde, war in Verbindung mit einer ganzen Reihe von Mitteln wie Regulierung des Atems, Genuß bestimmter Speisen usw. dem chinesischen

84) Mos. 24, 16; Am. 3, 6 ff.; Jer. 15, 16, 18, 1—12; 23, 18 u. 22, Jes. 55, 8 ff.

85) König, a. a. O., S. 202.

86) Chantepie de la Saussaye, a. a. O., I., S. 660.

87) a. a. O., I., S. 661; Gunkel bei Hans Schmidt, a. a. O., S. XXIII.

88) Chantepie de la Saussaye, a. a. O., I., S. 750.

schen Mystiker der Weg: sein Bewußtsein, ja sein gesamtes Wesen frei zu machen für das Einströmen der Kräfte des tao.⁸⁹⁾

Askese, Fasten, Atemregulierung, Zurückziehung der Sinne von Objekten, Fixierung des Denkens auf ein bestimmtes waren in der Yogaschule das Mittel der Selbsterlösung vom natürlichen Bewußtsein, der Weg zur Erlangung übermenschlichen Wissens und übernatürlicher Fähigkeiten.⁹⁰⁾ Das rechte Sich-versenken war es, das sowohl der Mahavira der Jainas wie der Buddha Gautama ihren fünf praktischen Geboten nicht zu töten, nicht zu stehlen, nicht die Unwahrheit zu sagen, nicht unkeusch zu leben, nicht nach Besitz zu streben (bezw. nicht berauschende Getränke zu trinken)⁹¹⁾ hinzufügten als das Mittel der Einung mit dem Absoluten.

Scheinbar entgegengesetzt, weil über die höchste Bewußtseinssteigerung führend, aber im Ziele des *ἐνθουσιασμός* übereinstimmend war die Religiosität des „Dionysos“ kultes, die „Apollo“ in die Zucht des griechischen Maßhaltens nahm, woraus der Delphinische Kult resultierte.⁹²⁾

Neuplatonismus, christliche und moslemische Mystik zeigten dieselben Stufen der konzentrativen und kontemplativen Verengung des Bewußtseins, die zum Erlöschen desselben im Nirwana, in der Einigung mit Gott, in der „mort mystique“ führe, wie die indische Mystik, Heilers Tafel der „Gebets- und Versenkungsstufen“ auf S. 312 f. seines Werkes über „Das Gebet“ macht die Parallelen deutlich.

Die Mystik aller Zeiten erstrebt die Aufhebung des natürlichen und den Eingang in das göttliche Bewußtsein. Ebenso ist es das Ziel der christlich-kirchlichen Praxis des Sakramentsempfangs und Predigthörens, des Betens und Bußetuns, des Gott-vertrauen und -gehörchen-lernens: das menschliche Wesen dem Gottesgeiste zu öffnen — aber nicht, damit das Bewußtsein aufgehoben, sondern damit es und das ganze Wesen des Menschen von ihm durchdrungen („geheiligt“) christusgemäß werde.

Dem jeweiligen Offenbarungsbewußtsein entnimmt die „Theologie“ das, was sie als Gottes Plan („Vorsehung“) mit dem einzelnen und der Welt ihre „Gläubigen“ lehrt, und „bildet“ auf diese Weise eine Religiosität, die sich sowohl im Grunde ihrer Erkenntnis wie in ihrem subjektiven Realgrund als übernatürlich bedingt glaubt: nämlich sich auf „Offenba-

89) a. a. O., I., S. 223.

90) a. a. O., II., S. 82 f.

91) a. a. O., II., S. 95 und 113 f.

92) a. a. O., II., S. 366 f.

rung" und „Heiligen Geist" zurückführt, und deren Inhalt daher außerhalb des Rahmens philosophischer Betrachtung liegt.

Das Spekulieren über „Gott" erklärt dem religiösen Menschen die Macht, von der er sich geführt weiß, nicht nur als die *prima causa*, der gegenüber nur Resignation möglich wäre, sondern auch als einen Willen, von dem er sich führen lassen solle. Und zwar erklärt ihm die spekulative Religionsphilosophie jene Macht als den Willen zur Kultur und den Gehorsam gegen sie als die Erbauung derselben. Die Theologie in ihren durch die Verschiedenheit der „Offenbarungen" bedingten verschiedenen Formen verkündigt sie ihm als eine „Vorsehung", die einen bestimmten, und zwar aus der „Offenbarung" ersichtlichen Plan verfolge, dem sich der einzelne Mensch einzufügen habe. Was ihn auf Grund seiner Freiheit zum Ungehorsam verführe, ist für beide die *prima causa* des Widerstandes gegen den göttlichen Plan, die von dem göttlichen Willen ebenso umschlossen werde wie die freien Entscheidungen des Menschen.

Die Theologie kann, wenn sie sich nicht von dem Gesetz der Einheitlichkeit des Denkens dispensieren will, weder der reinen noch der spekulativen Religionsphilosophie entbehren. Beide schlagen die Brücke zwischen der Offenbarung und dem natürlichen Erleben. Die reine Religionsphilosophie zeigt das Woher der Offenbarung an, nämlich: wo der Ursprung derselben von der Welt des Erlebens aus zu suchen sei. In Berücksichtigung der Erkenntnisse der spekulativen Religionsphilosophie aber läßt die Theologie sich nicht darin erschöpfen, die Folgerungen aus dem Offenbarungsbewußtsein der religiösen Genien zur Sinnggebung für das Leben des Menschen und das Dasein der Welt zu ziehen, sondern erweitert ihre Grundlage um das Wertbewußtsein, das „Gewissen" der Menschheit. Eine Nichtberücksichtigung hingegen nimmt der Theologie die Möglichkeit einer Anknüpfung an die menschliche Natürlichkeit und läßt sie zu einer esoterischen Wissenschaft für „übernatürlich" Eingeweihte werden. Die stete Auseinandersetzung zwischen dem, was aus dem Offenbarungsbewußtsein, und dem, was aus dem Wertbewußtsein für Mensch und All zu schließen ist, gibt dem religiösen Denken die ihm eigentümliche Spannung zwischen „charakteristischer" und „universaler" (Eucken)⁹³⁾, „intensiver" und „extensiver"

93) Vgl. Horst Stephan, „Geschichte der evangelischen Theologie", 1938, S. 187.

94) Stephan, a. a. O., S. 2 ff.

Religiosität⁹⁴⁾, in der bald das „diastatische“ bald das „synthetische“ Moment überwiegen wird.⁹⁵⁾

Die Religionsphilosophie aber, die reine wie die spekulative, bleibe sich dessen bewußt, daß die alle Natürlichkeit begrenzende Linie der Vernichtung überwunden werden kann nur durch das Wort aus dem Jenseits derselben. Wir nennen's den „Logos“, der jedoch nicht nur den Inbegriff aller Offenbarungsweisheit, sondern auch den aller religionsphilosophischen Erkenntnisse bezeichnet.⁹⁶⁾ Als ersterer transzendiert er alle natürliche Erfahrung. Als letzterer ist er ihr immanent: als das den anderen Voraussetzungen derselben Grund und Richtung gebende Apriori kat' exochên.⁹⁷⁾ In ihm ragt das Gesetz des „Reiches“ der reinen Geister hinein in unsere Welt und erreicht in dieser die irdische Vorstufe der ewigen Vollendung desselben: die Kultur als den Inbegriff des Wahren, Gesunden und Schönen in der Gemeinschaft.

95) Vgl. Werner Elert, „Der Kampf um das Christentum“, 1921.

96) Siehe oben S. 20.

97) Vgl. Ernst Troeltsch; siehe Stephan, a. a. O., S. 258.

Literatur

Aus dem Gebiet der allgemeinen Philosophie und Psychologie:

- Aristoteles, „Metaphysik“, Ausg. Rolfes, Leipzig 1921.
 Ernst Bergmann, „Entsinking ins Weiselose“, Breslau 1932.
 August Bier, „Die Seele“, 4. Aufl., München/Berlin 1939.
 Max Dessoir, „Vom Jenseits der Seele“, 6. Aufl., Stuttgart 1931.
 Herm. Ebbinghaus, „Abriß der Psychologie“, 8. Aufl., Berlin/Leipzig 1932.
 Joh. Gottl. Fichte: „Philos. Schriften zum Atheismusstreit“, Ausgabe Medicus, 2. Aufl.
 —, „Bestimmung des Menschen“, Ausg. Kehrbach (Recl.).
 —, „Anweisung zum seligen Leben“, Ausgabe Medicus, 2. Aufl., Leipzig 1920.
 Martin Heidegger, „Sein und Zeit“, 4. Aufl., Halle 1935.
 David Hume, „Untersuchung über den menschlichen Verstand“, Ausgabe Eisler (Recl.).
 Karl Jaspers, „Philosophische Weltorientierung“, Berlin 1932.
 —, „Existenzerhellung“, Berlin 1932.
 —, „Metaphysik“, Berlin 1932.
 Friedrich Jodl, „Allgemeine Ethik“, Ausg. Börner, Stuttgart/Berlin 1918.
 Immanuel Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, Ausgabe Kehrbach (Recl.).
 —, „Kritik der prakt. Vernunft“, Ausg. Kehrbach (Recl.).
 —, „Kritik der Urteilskraft“, Ausgabe Kehrbach (Recl.).
 Eugen Kühnemann, „Kant“, München 1923.
 Oswald Külpe, „Grundlagen der Ästhetik“, Ausgabe Behn, Leipzig 1921.
 August Messer, „Einführung in die Erkenntnistheorie“, 2. Auflage, Leipzig 1921.
 —, „Psychologie“, Stuttgart/Berlin 1922.
 —, „Fichtes religiöse Weltanschauung“, Stuttgart 1923.
 Plato, „Staat“, Ausgabe Apelt, 5. Aufl., Leipzig 1921.
 Werner Sombart, „Vom Menschen“, Berlin 1938.
 Friedrich Schleiermacher, „Grundriß der philosophischen Ethik“, Ausgabe Twisten-Schiele, 1841, 1911.
 Baruch de Spinoza, „Ethik“, Ausg. Baensch. 10. Aufl., Leipzig 1922.
 Eduard Spranger, „Lebensformen“, 6. Aufl., Halle 1927.
 Wilhelm Windelband, „Geschichte der Philosophie“, 9. u. 10. Aufl.
 Herausgegeben von Rothacker, Tübingen 1921.

Aus dem Gebiet der Religionsphilosophie:

- Werner Elert, „Der Kampf um das Christentum“, München 1921.
 Rudolf Eucken, „Wahrheitsgehalt der Religion“, 3. Aufl., Leipzig 1912.
 Wilhelm Hauer, „Deutsche Gottschau“, 2. Aufl., Stuttgart 1934.

- Karl Heim, „Glaubensgewißheit“, 3. Aufl., Leipzig 1923.
 —, „Glaube und Denken“, 4. Aufl., Berlin 1938.
 Immanuel Kant, „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, Ausgabe Kehrbach (Recl.).
 Rudolf Otto, „Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie“, Tübingen 1909.
 —, „Naturalistische und religiöse Weltansicht“, 2. Aufl., Tübingen 1909.
 —, „Das Heilige“, 23.—25. Aufl., München 1936.
 —, „Das Gefühl des Überweltlichen“, 5. u. 6. Auflage, München 1932.
 —, „Sünde und Urschuld“, 5. u. 6. Auflage, München 1932.
 —, „Freiheit einer Notwendigkeit“, herausgegeben von Th. Siegfried, Tübingen 1940.
 Graf Ernst Reventlow, „Wo ist Gott?“
 Friedrich Schleiermacher: „Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“, herausgegeben von Otto, 4. Aufl., Göttingen 1920.
 Heinrich Scholz, „Religionsphilosophie“, 2. Ausg., Berlin 1922.
 Horst Stephan, „Die Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus“, Berlin 1938.

Aus dem Gebiet der Religionsgeschichte:

- Chantepie de la Saussaye, „Lehrbuch der Religionsgeschichte“, herausgegeben von Bertholet und Lehmann, 4. Aufl., Tübingen 1925.
 Helmuth von Glasenapp, „Brahma und Buddha“, Berlin 1926.
 Otto Hauser, „Germanischer Glaube“.
 Friedrich Heiler, „Das Gebet“, 5. Aufl., München 1923.
 —, „Sadhu Sundar Singh“, 4. Aufl., München 1926.
 —, „Der Katholizismus“, München 1923.
 —, „Urkirche und Ostkirche“, München 1937.
 Alfred Jeremias, „Germanische Frömmigkeit“, Leipzig 1928.
 Eduard König, „Theologie des Alten Testaments“, 3. u. 4. Auflage, Stuttgart 1923.
 Bernhard Kummer, „Midgards Untergang“, Leipzig 1927.
 G. van der Leeus, „Phänomenologie der Religion“, Tübingen 1933.
 —, „Einführung in die Phänomenologie, der Religion“.
 Johannes Meinhold, „Einführung in das Alte Testament“, Gießen 1919.
 Emil Walter Mayer, „Ethik“, Gießen 1922.
 Rudolf Otto, „West-östliche Mystik“, 2. Aufl., München 1929.
 —, „Die Gnadenreligion Indiens und des Christentums“, München 1930.
 —, „Gottheit und Gottheiten der Arier“, Berlin 1932.
 —, „Reich Gottes und Menschensohn“, 2. Aufl., München 1940.
 Hans Schmidt, „Die großen Propheten“, 2. Aufl., Göttingen 1923.
 Nathan Söderblom, „Das Werden des Gottesglaubens“, Leipzig 1916.

Lebenslauf

Am 22. August 1904 wurde ich als Sohn des Nahrungsmittelchemikers Dr. phil. Ludwig Richter und seiner Ehefrau Petrea, geb. Hillegart, in Tharandt bei Dresden geboren.

Nach 9jährigem Besuch des humanistischen Gymnasiums in Züllichau und daselbst Ostern 1923 bestandener Reifeprüfung studierte ich 6 Semester lang Theologie, Philosophie und Geschichte an den Universitäten Breslau, Tübingen und Berlin. Mein Studium ergänzte ich durch zwei Gasthörer-Semester an der Universität Marburg im Winter 1943/44 und Sommer 1944.

Vorlesungen und Übungen hörte ich in Theologie bei den Professoren *Anrich, Balla, Bornhausen, Deißmann, Heim, Heitmüller, Hönnecke, Kaftan, Schäder, Schlatter, Reinh. Seeberg, Sellin, Frhr. von Soden, Steinbeck, Steuernagel, Titius, Volz, Zscharnack*;

in Philosophie einschl. Vergl. Religionswissenschaft und Psychologie bei den Professoren *Dessoir, Ebbinghaus, Groos, Heiler, Hönigswald, Kühnemann, Spranger*;

in Geschichte bei den Professoren *Kalkoff, Wilh. Mommsen, Reincke-Block, Stählin, Ziekursch*.

Das I. theologische Examen bestand ich im Juli 1927 in Halle, das II. im März 1930 in Berlin. Von April 1930 bis Januar 1933 war ich Pfarrer in Neudorf (Kreis Oststernberg), seitdem in Gr.-Rosenburg (Kreis Calbe a. d. S.).

Ich danke allen, die mich auf meinem Wege des Nachdenkens über den letzten Sinn alles Seins und Geschehens gefördert haben, auf welchem vorliegende Arbeit eine Etappe bezeichnet, insonderheit den Herren Professoren *Heiler* und *Siegfried* für das gütige Verständnis, das sie der Eigenart meines Denkens entgegenbrachten, und den Herren Prof. *Balla* und Dr. *Dehio*, die mich gemeinsam mit jenen am 26. und 27. März 1946 mündlich prüften.

Gr.-Rosenburg, den 3. April 1946.

Wilhelm Richter.

Druck: Marburger Presse